COMPENDIO

DELLA

DOGMATICA TEOLOGIA

PER USO DEI PARROCHI

PRINCIPALMENTE DELLA CAMPAGNA E LORO COOPERATORI, E DI ALTRI CHE VOLESSE INFORMARSI CON FONDAMENTO DE'DOGMI DELLA CATTOLICA RELIGIONE, E CONOSCERE ED EVITARE GLI ERRORI OPPOSTI.

PRESENTATO

DAL P. FAUSTINO SCARPAZZA

Dell'Ordine de' Predicatori della Congregazione del B. Giacomo Salomonio, Lettore di Sacra Teologia

IN QUESTA NUOVA EDIZIONE CORREDATA DI NOTE

Dal P. M. F. Giovanni Talia

DELL'ORDINE MEDESIMO.

TOMO V.

NAPOLI

NELLO STABILIMENTO DELL' ATENEO

1832.

TEOLOGIA DOGMATICA.

DISSERTAZIONE VENTESIMA.

IN CUI ESPONESI QUANTO INSEGNA LA CATTOLICA CHIESA CIRCA IL SACRAMENTO ADORABILE DELLA PENITENZA.

Quanto ammirabile ne' suoi disegni è mai stata la Providenza amorosa del Redentore divino verso dell' uomo! Essendo egli venuto al mondo per recargli la perduta integrità, e a riabilitarlo alla conquista del regno eterno, per cui l'avea creato, istituì il Sacrosanto Battesimo, onde spogliata la scoria tutta peccaminosa del vecchio Adamo, rinascesse figlio del divin Padre, e suo coerede; e questo sarebbe bastato, come osserva il Tridentino, *sess. 14. c. 1.*, qualora con esso fosse il libero suo arbitrio talmente divenuto stabile nella giustizia, che non avesse più potuto contaminarsi con colpa alcuna. Ma essendosi ciò riservato per alto incomprensibil consiglio agli abitatori felici della Patria celeste, e lasciato all' uomo viatore il medesimo arbitrio di sua natura pieghevole e al bene, e al male, previde, che ad onta di tutti i rinforzi sovrannaturali somministratigli per conservare la battesimale innocenza, sarebbonsi la maggior parte fatti rei, e precipitati di nuovo nella colpa, e nella perdizione; e però instituì un altro efficacissimo mezzo, per cui potesse di nuovo risorgere da un tanto abisso, e rimettersi su la strada, e speranza della salute, giustamente perciò chiamato da' Padri il nuovo Battesimo, e la seconda tavola dopo il Naufragio, vale a dire il Sacramento sa-

crosanto della Penitenza. Eravi bensì , non v'ha dubbio, anche prima della venuta del Salvatore il rimedio per chi dopo la giustificazione ottenuta nel ricevere il Sacramento, con cui applicandosi la fede nel venturo Messia cancellavasi l'originale peccato, per riacquistare la grazia, e questo consisteva nella penitenza interiore, con cui detestavasi per riguardo di Dio la colpa commessa, come abbiamo l'esempio in Davide; ma quanto più difficile non era la sua esecuzione alla comune fragilità , e debolezza ? là dove colla efficacia del Sacramento si supplisce a quanto manca nel peccatore per parte della perfezione del pentimento per essere per sè medesimo giustificante , e per conseguenza si rende assai più facile il riacquisto della vita sovrannaturale.

Vide tutto ciò l'invidioso nemico del nostro bene, e per isconcertare, se fosse possibile , così amorose premure , suscitò varie schiere de' suoi ministri perchè o negassero la esistenza di così opportuna medicina , o la sua efficacia , o ne stravolgessero le disposizioni, e le parti, acciò restasse senza valore. Ma a questo provide la Madre nniversale con sollecita cura , condannando ogni perversa dottrina , e proponendo con chiarezza quanto doveasi credere, ed operare per godere il frutto di così eccellente istituzione. Ecco il grande , e al sommo consolante argomento , che intraprendiamo a trattare, onde l'anima e riempiasi di grata riconoscenza verso il divino Benefattore , e di santo orrore nel riflettere alla ingratitudine mostruosa de' miscredenti , che hanno avuta la temerità in vece di ringraziamenti, di proferire contro il medesimo empietà, e bestemmie.

CAPITOLO I.

Esposta l' Idea della Penitenza, e come virtù e come Sacramento , si dimostra significarsi con tal voce nella Cattolica Chiesa un vero Sacramento istituito dal Redentore , necessario a chiunque dopo il Battesimo si contamini con qualche colpa mortale , e dallo stesso Battesimo realmente diverso.

Quantnnque nell' Evangelica Legge la Penitenza in quanto ha ragione di virtù , sia talmente con la ragione di Sacramento congiunta , che ne formi una delle parti essenziali , cioè la materia prossima , alla quale aggiunse Cristo la forma ; e quindi venga collo stesso nome indicato , e si producano gli stessi effetti ; sono però sempre da considerarsi questi due riguardi come due cose essenzialmente distinte , mentre il primo importa la interna disposizione dell'animo, e l'altro il rito esterno istituito dal Redentore; e prima di tale istitnzione eravi bensì la necessità della penitenza , ma non quella del Sacramento.

Considerando pertanto la penitenza sotto l'aspetto di semplice virtù morale, da'Teologi si definisce, che sia: Una virtù, con la quale, conoscendo la deformità della colpa commessa, si eccita il peccatore a detestarla, con fermo proposito di cangiar costume, e di soddisfare a Dio per l'offesa a lui fatta. *Virtus, qua homo resipiscens movetur ad perpetrati criminis detestationem, et firmum melioris vitæ ineundæ propositum, et ad satisfaciendum Deo pro injuria ipsi peccando illata.* Tre cose adunque la virtù della Penitenza comprende, dolore, e detestazione del mal fatto, proposito di rimediare con l'astenersene per l'avvenire, e la volontà di riparare con condegna soddisfazione l'offesa della divina Maestà con la trasgressione delle sue leggi. Particolarità tutte indicate dalle divine Scritture. La prima in Joele *c. 2. v. 12.* dove Iddio così parla: *Convertimini ad me in toto corde vestro... scindite corda vestra, et non vestimenta vestra.* La seconda in Isaja *c. 1. v. 16. Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis, quiescite agere perverse, discite bene facère, quærite judicium etc.* E la terza nello stesso sopraccitato Joele *v. 13.* ove all'indicato pentimento cordiale si prescrive l'accompagnamento, che deve seguirlo, cioè il digiuno, il pianto, ed il lamento *Convertimini... In jejunio, in fletu, et planctu.* E il Redentore medesimo indica per segni della vera penitenza gli atti afflittivi del corpo. *Si in Tyro, et Sidone,* così in S. Matteo *c. 11. v. 12. factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cinere, et cilicio pœnitentiam egissent.*

Da questa serie di atti, che in sè la vera penitenza include, sono nati i diversi nomi, con cui gli autori ecclesiastici l'hanno denominata. La chiamarono Penitenza i Latini, perchè il penitente prende di sè pel mal fatto vendetta; *Pœnitere,* dice l'Autore del libro *de vera, et falsa pœnit.* tra le opere di S. Agostino *c. 19. idem est ac pœnam tenere, ut nempe homo puniat in ulciscendo, quod commisit peccando.* I Greci poi la indicarono con tre nomi, cioè di *Metonea*, che significa mutazione di mente, e di consiglio, o resipiscenza. *Exomologesis* per indicare l'umiltà della Confessione, e tutto il complesso delle azioni penitenziali. E finalmente *Epitimion*, che significa pena, per indicare quelle, che s'impongono i penitenti per soddisfazione de'peccati.

In quanto poi la Penitenza è divenuta parte del Sacramento, e si adopra un tal nome per indicarlo, si definisce, che sia un Sacramento da Gesù Cristo istituito, col quale al peccatore contrito, e confessato per mezzo della giuridica assoluzione del Sacerdote vengono rimessi i peccati commessi dopo il Battesimo. *Sacramentum a Christo Jesu institutum, quo peccatori contrito, et confesso per juridicam sacerdotis absolutionem remittuntur peccata post baptismum commissa.* Definizione chiara, che non ha

bisogno di spiega, delle cui parti dobbiamo trattare più diffusamente in progresso.

Premesse le accennate nozioni, passiamo adesso a dimostrare, non essere la Penitenza presa nel senso testè indicato un puro nome, ma realmente un vero Sacramento della Cattolica Chiesa a lei lasciato dal divino suo Sposo per rimedio della umana fragilità qualora alcuno de' suoi figliuoli perdendo la stola della battesimale innocenza si contaminasse con qualche colpa, e argomentiamo così. Affinchè un rito abbia ragione di vero Sacramento, abbiamo altrove dimostrato, essere necessaria l'istituzione di Cristo, che sia un segno sensibile indicante l'effetto sovrannaturale suo proprio, ed abbia annessa la promessa di conferirlo a chi con le debite disposizioni si accosta a riceverlo. Vediamo pertanto, se al rito, che da' Cattolici chiamasi Sacramento della penitenza, competano in tutto rigor de' termini tali prerogative. E primieramente che Cristo lo abbia instituito, raccogliesi con evidenza dall'Evangelio. Poichè cosa vogliono dire quelle sue parole registrate in S. Giovanni *cap. 20. v. 22. e 23. Insufflavit, et dixit eis: Accipite Spiritum S. quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt?* Indicano, non vi ha dubbio, la podestà sovrannaturale comunicata agli Apostoli, e loro legittimi successori di rimettere, o di ritenere i peccati. Ma l'esercizio di tal potere dovea praticarsi verso gli uomini, che vivevano sopra la terra, de' quali dovevano conoscere i delitti per poter giudicare quali meritassero di esser rimessi, e quali dovessero rimettersi. Ora ciò non potevano nè i Sacerdoti conoscere, se i bisognosi non avessero con segni sensibili manifestati i delitti, e le disposizioni del loro cuore; nè questi sapere se venissero prosciolti, oppur legati restassero, se i Ministri con un altro segno sensibile non glielo avessero indicato, essendo questa la condizione naturale degli uomini viatori. Dunque con quelle parole indicò oltre la podestà anche la ragione del segno sensibile da operarsi, la quale non poteva consistere, propriamente parlando, se non nella manifestazione de' peccati accompagnata dalla umile, e sincera detestazione, e proposito di non più commetterli; e per parte de' Sacerdoti nelle parole esprimenti l'assoluzione. Finalmente nella espressione medesima si promette la grazia della remissione, *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Il che non potendo succedere senza la infusione della grazia, come già si è detto, ne segue, che alla assoluzione Sacerdotale vada essa pure congiunta. Dunque del rito predetto tutte si verificano le condizioni richieste all'essenza di un Sacramento, e per conseguenza per tale deve riconoscersi da ogni Cristiano, che crede all'Evangelio.

E così infatti hanno sempre insegnato i Padri. Tertulliano nel

lib. de Pœnit. cap. 7. dopo aver indicato le frodi del Demonio per far perdere la grazia ricevuta nel Battesimo, dimostra, che se per disgrazia l'uomo cada, non potendo ripetersi il Battesimo, avere Iddio preparato il rimedio nella Penitenza. *Hæc venena providens Deus; clausa ignoscentiæ janua, et intinctionis sera obstructa, aliquid aliud permisit patere; collocavit in vestibulo pœnitentiam secundam, quæ pulsantibus patefaciat.* Nelle quali parole si vede indicarsi una Penitenza, che equivale al Battesimo in ordine alla remissione della colpa, la quale altro non può essere se non un Sacramento; mentre la penitenza semplice esisteva avanti ancora la istituzione del Battesimo. E nel *cap. 9.* indica in cosa consista la penitenza, di cui parlava, con queste parole. *Hujus pœnitentiæ secundæ quanto in actu negotium est; tanto operosior probatio est*, che è quello, che voglion dire i Padri, quando lo chiamano *Laboriosus Baptismus, ut non sola conscientia proferatur*, il che si fa anche colla sola virtù della penitenza, *sed aliquo etiam actu administretur;* ma quali possono essere questi atti, se non il pentimento, l'accusa, l'assoluzione? S. Cipriano, *Epist. 54. ad Cornelium*, parlando della premura, che si prendeva di riconciliare i caduti instante il turbine della persecuzione, così si esprime: *Nec enim fas erat, aut permittebat paterna pietas, et divina Clementia, Ecclesiam pulsantibus claudi, et dolentibus, ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari...quod permiserit ille, qui legem dedit, et ligata in terris etiam in cœlis ligata essent; solvi autem possent illic, quæ prius in Ecclesia solverentur.* Più chiaro S. Ambrogio, *lib. 1. de Pœnit. c. 7* — *Cur baptizatis*, parla coi Novaziani, *si per hominem peccata remitti non liceat? In Baptismo enim utique remissio peccatorum omnium est, neque interest utrum per pœnitentiam, an per lavacrum hoc jus sibi datum Sacerdotes sibi vendicent, idem in utroque mysterio est.* Siccome adunque il Battesimo, così la penitenza è un vero Sacramento; e produce la remissione dei peccati per mezzo de' Sacerdoti, che l'amministrano. E al modo stesso parlano tutti gli altri sì Greci, che Latini.

A' Padri si aggiunge il consenso delle due Chiese Occidentale, ed Orientale, le quali hanno sempre annoverato tra' Sacramenti quello della Penitenza, e non potendosi assegnare il quando siasi in esse principiato a riconoscerlo, convien dire, che da Cristo abbia avuto origine la sua instituzione. Con tutta ragione adunque potè asserire il Concilio di Trento *sess. 14. cap. 1.* che nella precitata insufflazione, e parole di Cristo agli Apostoli: *Accipite Spiritum Sanctum etc. potestatem remittendi, et retinendi peccata ad reconciliandos fideles post Baptismum lapsos, Apostolis, et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam universorum Patrum consensus semper intellexit.* E nel primo ca-

none definì : *Si quis dixerit in Catholica Ecclesia Pœnitentiam non esse vere, et proprie Sacramentum pro fidelibus; quoties post Baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Christo Domino nostro institutum, anathema sit.*

Contro l'esposto dogma quelli, che di certo alzarono temerarj la voce coll' apertamente negarne l' esistenza, fu il primo, o almeno il principale Zuinglio, il quale nel libro *de vera*, *et falsa Pœnit. cap. de Sacram.* nega apertamente doversi annoverare tra' Sacramenti la Penitenza. A lui si aggiunse Calvino *lib. 4. instit. cap. 19.* ove pretende essere due soli i Sacramenti, cioè il Battesimo, e la Cena; nè altro essere la penitenza se non una rinnovazione della memoria di aver ricevuto il Battesimo, e con tal memoria rimettersi tutti i peccati dopo di lui commessi.

Lutero, e Melantone pare, che lo ammettano, ma a loro modo, non volendo, che l' assoluzione operi cosa alcuna, ma solo dichiari la remissione de' peccati conseguita dal penitente con la fede, con cui tiene per certo essergli rimessi, alla qual fede serve l'assoluzione di eccitamento, e in questo senso lo ammettono anche tutti i seguaci della Confessione Augustanà.

Non riferiremo le putide, e vergognose calunnie, delle quali costoro hanno ripieni i libri per iscreditare la Dottrina Cottolica, poichè andremmo troppo in lungo, e per altro diverranno manifeste, e confutate nel decorso esponendo, e dimostrando qual sia la Dottrina della Romana Chiesà circa un tal punto. Vediamo solo, con quali argomenti siensi indotti ad impugnarlo.

Calvino, *lib. 4. Instit. c. 19. §. 15., 16., e 17.* principia dall'opporre la difficoltà che incontrano i nostri Teologi nel discuoprire nella penitenza la ragione di Sacramento, e siccome, dice, cercano quello, che non v' è, così imbrogliano, e confondono ogni cosa, e lasciano la difficoltà intatta.

Costui principia molto male; poichè principia con una manifesta impostura. I Teologi Cattolici da quando hanno principiato a trattare le materie teologiche nelle scuole fino ad ora, sono sempre stati uniformi, e senza punto esitare nel professare essere nella nuova Legge di Gesù Cristo la Penitenza un vero Sacramento da lui medesimo instituito. Quello, come osserva il Cardinal Bellarmino in tal proposito *lib. 1. c. 11. de Pœnit.*, circa di cui variano nelle opinioni, sono punti scolastici, cioè — qual sia in esso la cosa, che ha ragione di Sacramento puro — quale quella, che ha la ragione della cosa soltanto significata — e quale quella, che si dica essere e la cosa significata, e Sacramento insieme; le quali ragioni importate da tutti i Sacramenti, se facilmente si determinano nel Battesimo, e nell' Eucaristia, negli altri non con tanta chiarezza riesce di scuoprire. Ma ciò nulla appartiene alla fede, e però è affatto inetta l' obbjezione, e fuor di proposito.

I Sacramenti, soggiunge, devono essere segni sensibili da Cristo instituiti, e aver congiunta la promessa della grazia, niuna delle quali cose ritrovasi nella penitenza.

Bisognava, che l'Eresiarca provasse questa sua asserzione, come abbiamo noi fatto, e abbattere l'argomento, che di sopra si è proposto. Ma come farlo, se il testo evangelico è così chiaro, che non ammette opposizione? Qual segno più sensibile della umiliazione, con cui il penitente si accusa, e dimostra il pentimento interno, e il proposito di ravvedersi, e della assoluzione data dal Sacerdote? Qual più chiara instituzione dell'aver Gesù Cristo instituita la serie degli atti penitenziali in forma di giudizio in cui deve intervenire e reo, e accusatore, e giudice; poichè legare, e sciogliere, come determinò Cristo, non si può senza esatta cognizione della causa? Qual più chiara promessa della grazia, mentre l'assoluzione del Sacerdote ha connessa la remissione de' peccati, e della pena eterna loro dovuta? È adunque il suo argomento un conglobato di falsità già preventivamente confutate.

La penitenza necessaria, replicano altri, per riconciliarsi con Dio è la stessa presentemente con quella, che ricercavasi nell'antica Legge. Ora quella non era senza dubbio Sacramento. Dunque nemmeno l'altra; anzi tanto meno deve ciò di essa asserirsi, quanto che nella Legge Evangelica deve credersi divenuta più facile la riconciliazione con Dio; il che sarebbe falso, quando alla penitenza interna, che anticamente bastava, sia necessaria anche l'esterna per la ragione aggiunta di Sacramento.

Accordasi per indubitato essere la virtù della penitenza stata sempre la stessa, e non solo quanto all'essenza; ma ancora quanto alla necessità, come vedremo; ma da un tale infallibil principio non ne deriva la conseguenza dedotta dagli Avversarj. Poichè se valesse ún tale argomento, si potrebbe conchiudere, che nemmeno il Matrimonio fosse Sacramento, perchè non lo era avanti la promulgazione del Vangelo. Non era adunque la penitenza Sacramento avanti la venuta di Gesù Cristo Ma se egli ha voluto farne un Sacramento, potrà forse alcuno mettere in dubbio il suo potere, o incolpare l'istituzione di troppo gravosa alla umana fragilità quasi fosse più facile nell'antica legge, che nella Nuova il conseguimento del perdono de' commessi peccati? Ora, che egli abbia così voluto, le Scritture, i Padri, e tutta la Chiesa lo attestano, come si è veduto; per altro la penitenza interna, che allora per giustificare dovea essere contrizione, e carità perfetta, adesso basta per la virtù conferita al Sacramento, anche l'imperfetta, e di attrizione; serve alla maggiore tranquillità della coscienza, dando un contrassegno sensibile di sperare di aver ottenuta la remissione sospirata. È adunque più facile, e più adattata alla umana fralezza di quel che fosse prima della venuta del

Redentore, e il pensare il contrario è un'empia ingratitudine contro la sua infinita beneficenza.

Di quale necessità poi sia il Sacramento medesimo realmente a chi può averlo ricevuto, o almeno desiderato col proposito di riceverlo, come si è detto parlando del Battesimo, lo ha definito la Cattolica Chiesa nel Tridentino. Poichè nella sessione *14. cap. 2.* dopo aver assegnata la differenza, che passa tra il Battesimo, e la Penitenza, così conchiude: *Est autem hoc Sacramentum Pœnitentiæ lapsis post Baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse Baptismus;* essendo adunque a tutti necessario di quella necessità, che chiamasi, e di mezzo, e di precetto, il realmente ricevere il primo qualora si possa, o almeno averne il voto, qualora qualche urgente circostanza lo impedisca; lo stesso deve dirsi del Secondo.

E di fatto abbiamo di sopra osservato avere Cristo conferita ai suoi ministri tale podestà di sciogliere, e di legare; che la loro sentenza si sarebbe confermata in Cielo dal medesimo divin Giudice. Ora se non fosse necessario il Sacramento, in cui si deve ricevere tal sentenza, a che proposito conferire Cristo tal podestà? Se adunque l'ha conferita, se senza l'assoluzione del Sacerdote non sono rimessi nemmeno in Cielo i peccati e senza una tal remissione non v' ha salute; il Sacramento, in cui ciò si eseguisce, deve per conseguenza asserirsi di assoluta necessità. E così appunto argomentava S. Agostino *serm. 392. n. 3,* o *homil. 49. inter 50. — Nemo sibi dicat, occulte ago, apud Deum ago; novit Deus, qui mihi ignoscat, quia in corde ago* (pœnitentiam). Ergo sine causa dictum est, quæ solveritis in terra *etc. Ergo sine causa claves datæ sunt Ecclesiæ. Frustramus Evangelium, frustramus verba Christi. E nel lib. 1. de Adulter. Conjug. cap. ult. Quæ autem baptismatis, eadem reconciliationis est causa* (1).

---

(1) S. Agostino nel citato luogo dall' Autore scioglie il problema — se ai Catecumeni posti nell'ultimo periodo della vita, che ne cercano nè possono rispondere debba conferirsi il battesimo — In primo luogo, senza condannarla, rigetta la opinione di alcuni, che negavano il battesimo in tale circostanza, sul riflesso che i Catecumeni del dato caso *forte contrarium gerant voluntatis arbitrium.* Il S. Dottore con l'acuto suo ingegno, considerando che il Catecumeno il quale ha creduto non dover morire senza il sacramento di assoluta necessità, dice *credibilius est eum, si posset, velle se potius fuisse dicturum ea sacramenta percipere, sine quibus jam credidit, non se oportere de corpore exire.* Quindi risolve doversi tali Catecumeni battezzare, *etiam si adulterina conjugia teneat; eos,* prosiegue, *salvos corpore non admittamus ad baptismum, tamen si desperati jacuerint, nec pro se respondere potuerint, baptizandos puto, ut etiam hoc peccatum cum ceteris lavacro regenerati abluatur.* E tutto ciò per l'assoluta necessità *ad salutem* che portano seco i Sacramenti del Battesimo, e della Penitenza, correndo in amendue l'identica circostanza. *Quæ autem,* conchiude, *baptismatis eadem et reconcilia-*

E S. Leone Magno *Epist.* 82., o 91. *Multiplex misericordia Dei ita lapsis subvenit humanis, ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per pœnitentiæ medicinam spes vitæ reparetur æternæ . . . . sic divinis bonitatis præsidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus Sacerdotum nequeat obtineri.* Ma di ciò parleremo più a lungo trattando della Confessione, dove riferiremo ancora le difficoltà opposte dagli Eterodossi per annullare la predetta necessità.

Passiamo adunque a dimostrare l' ultima parte del nostro dogma, cioè, essere il Sacramento della Penitenza un Sacramento totalmente diverso da quello del Battesimo. E primieramente consideriamo quanto ci dicono le divine Scritture. Se questi due Sacramenti fossero un solo e tutta la efficacia della Penitenza consistesse nella sola rimembranza della remissione ottenuta nel Battesimo, in qualche luogo di esse ci verrebbe indicato, non potendosi nulla asserire di appartenente all' essenza de' Sacramenti, se non quanto ci è stato rivelato o nelle Scritture, o nella Tradizione. Ora tanto è lontano, che li confondano, che anzi con tutta la chiarezza ne dichiarano la differenza. Riferiscono la instituzione del Battesimo, e ne assegnano l' acqua per materia, e per forma la invocazione espressa della Trinità Sacrosanta; e per Ministro in caso di necessità ogni uomo; ed anche donna purchè dotati dell' uso della ragione, ed osservanti il rito essenzial della Chiesa. Riferiscono la instituzione della Penitenza, e la indicano come un giudizio, in cui il solo Sacerdote Ministro ha da pronunziar la sentenza, o di assoluzione, o di condanna. *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis etc.* Ma se la Penitenza era lo stesso, che il Battesimo, dovea essere anche la stessa istituzione, la materia istessa, la stessa forma. Sono diverse, e indicansi inoltre diversi fini, poichè col Battesimo indicasi la rinascita spirituale, nè può ripetersi; e la penitenza importa la remission de' peccati attuali, e personali commessi dopo il Battesimo; e perchè la umana fragilità può incorrerli più volte può perciò rinnovarsi secondo il bisogno; dunque sono, e devono riconoscersi per Sacramenti diversi.

In secondo luogo le stesse Sante Scritture parlando della remissione de' peccati commessi dopo il Battesimo, assegnano per mezzo di ottenerla, non la memoria del Battesimo ricevuto, ma la Penitenza, e la Confessione Sacramentale. *Si Confiteamur*, dice S. Giovanni nella sua *1. c. 1. v. 9. peccata nostra, fidelis est, et justus* (Deus) *ut remittat nobis peccata nostra et emundet nos ab omni iniquitate.* E S. Pietro *Act. 8. v. 22.* dopo aver ripreso Si-

---

tionis (Penitenza) *est causa, si forte pœnitentem finiendæ vitæ periculum præoccupaverit. Nec, ipsos enim ex hac vita sine certa suæ pacis exire, velle debet Mater Ecclesia.* Leg. cit. lib. II. Cap. 26, 27, e 28.

mone Mago dell' empio attentato di volere comprar la grazia di far miracoli col dinaro, lo esortò a farne la Penitenza; *pœnitentiam age ab hac nequitia tua, et roga Deum*. Finalmente S. Paolo agli Ebrei *c. 6. v. 4.* dichiara impossibile la rinnovazione della remission de' peccati ottenuta pel Battesimo; e per altro nella *1. ai Corintj c. 5. v. 5.* legò l'incestuoso *Illum tradidit Satanæ in interitum carnis, ut spiritus salvus esset*; e nella *2. ai Corintj stessi c. 2. v. 7.* lo assolse. Dunque non fu la memoria del Battesimo, che lo rimise in grazia, poichè potendo il peccatore avere questa a suo talento, non avrebbe l' Apostolo nè potuto legarlo, nè assolverlo se non in apparenza. Ora il tenere la sua colpa, e la sua assoluzione fu vera, perchè colla prima lo resè schiavo del Demonio, e colla seconda riacquistò la grazia; dunque fu esercizio di una podestà dipendente dall' Apostolo, e non dalla volontà dell' incestuoso, se non in quanto al pentimento; e per conseguenza essendo quella il vero Sacramento della Penitenza, devesi confessare diverso dal Battesimo.

I Padri poi sono sì chiari, che la sola acciecata pervicacia può stravolgerne il senso. Essi in primo luogo insegnano esservi nella Religione di Cristo due diversi rimedj per liberarci dalla colpa, il Battesimo cioè, e la Penitenza, *Hæc igitur*, scriveva Tertulliano *lib. de Pœnit. cap. 7.* riferito di sopra, *venena providens Deus, clausa licet ignoscentiæ janua, et intinctionis sera obstructa*, ecco il primo, ma initerabile, *aliquid aliud patere permisit*; e qual' è ? forse la memoria del Battesimo ricevuto? No, ma la Penitenza; *collocavit in vestibulo pœnitentiam*; e perchè non si credesse essere la stessa, che quella precedente al Battesimo, aggiunse l' Epiteto di *secundam*, *quæ pulsantibus patefaciat*: e per indicarne l' efficacia, la chiamò nel *cap. 4. Secundam post naufragium tabulam*, e nel capo *7. secundam spem.* Dal che si vede, che sin d' allora distinguevansi come diversi i due Sacramenti, del primo de' quali si teneva impossibile la rinnovazione, e si riconosceva aperta la ripetizion del secondo. Lo stesso affermasi da S. Agostino, *Epist. 98., o 23. n. 2.* ad Bonifacium— *Semel perceptam Christi gratiam parvulus non amittit nisi propria iniquitate, si ætatis accessu tam malus evaserit.* Cosa adunque dovrà fare in tal caso per ricuperare la grazia perduta ? Ricorrere alla memoria del Battesimo ? *Tunc*, dice il S. Dottore, *propria incipiet habere peccata, quæ non regeneratione auferantur, sed alia curatione sanentur.* Ora questa cura diversa dal Battesimo, altro non può essere, che il Sacramento della Penitenza; dunque anche secondo lui sono due Sacramenti diversi.

In secondo luogo insegnano essere molto più difficile l' ottenere la remission de' peccati commessi dopo il Battesimo di quello che

sia degli altri commessi avanti di riceverlo. Vaglia per tutti lo stesso S. Agostino; *non sufficit*, dice *serm. de Divers. 351.*, o *Homil. 50. int., 50., c. 5. Non sufficit mores in melius commutare, et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quæ facta sunt, satisfiat Deo per pœnitentiæ dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosinis.* Ora se colla memoria del Battesimo si rimettessero i peccati dopo di lui commessi, non sarebbe bisogno di alcuna delle predette cose, e sarebbe assai più facile l'ottenerne il perdono; mentre qual cosa più facile, che ricordarsi di aver ricevuto un Sacramento, e che in esso ci sono stati rimessi anche i peccati futuri?

Tutto il fin qui detto si comprese dal Tridentino *sess. 14. c. 2.*; ove assegnando le differenze, che passano tra il Battesimo, e la Penitenza, alla diversità delle parti componenti il Sacramento, alla diversità e del Ministro, e della maniera di amministrarli, aggiunge la diversità del modo necessario di riceverli per parteciparne il frutto, così dicendo: *Ad quam tamen novitatem, et integritatem*, simile cioè a quella ricevuta nel Battesimo, *per Sacramentum Pœnitentiæ sine magnis nostris fletibus, et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus, ut merito Pœnitentia laboriosus quidam baptismus a Sanctis Patribus dictus fuerit.* E però nel *can. 2.* fulmina l'anatema contro chiunque asserisce essere la Penitenza lo stesso Sacramento del Battesimo. *Si quis Sacramenta confundens ipsum baptismum Pœnitentiæ Sacramentum esse dixerit, quasi hæc duo Sacramenta distincta non sint; atque ideo Pœnitentiam non recte, secundam post naufragium tabulam appellari; anathema sit.*

I pretesi Riformatori siccome non riconoscono altro mezzo della giustificazione se non la fede, come si è altrove osservato e però ne' Sacramenti non vogliono esservi altra virtù; che quella di eccitare la fede col rappresentare le divine promesse, di cui essi sono i sigilli; così non vogliono riconoscere la Penitenza come un Sacramento dal Battesimo distinto, e separato; onde secondo loro il modo di cancellare i peccati commessi dopo il Battesimo, è il ricordarsi di averlo ricevuto, e credere, che in virtù del medesimo ci sieno rimessi. Dal che ne deducono, che siccome dopo il Battesimo non resta nè reato nè pena da soddisfare, così rigettano e soddisfazioni penali, e Indulgenze, e Purgatorio, mentre con tal rimembranza, e con tal fede ritorna l'uomo peccatore) allo stato della battesimale innocenza. Che bella strada per ritornare a Dio! Che disgrazia, che nè Gesù Cristo, nè gli Apostoli, nè tutta la Chiesa non l'abbiano mai discoperta; ma abbiano per tutto predicato una Dottrina totalmente contraria! Bisogna dunque dire, che sia falsa anche per questo solo motivo,

perchè opposta alla massima dal Redentore inculcata, che *arcta est via, quæ ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam, contendite intrare per angustam portam.* Laddove l'eretico sistema è talmente lasso, che anche ogni Epicureo più molle facilmente vi si può accomodare.

Non si scompongono però a tali riflessi i Settarj, e intestati di sostenerlo procurano di cercar argomenti per comprovarlo. La promessa da Dio fatta in S. Marco *cap. ult.*, argomenta Lutero, *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit*, sempre sussiste, ed è sempre vera. Chi adunque dopo il Battesimo cade in peccato, se si ricordi del patto fatto con Dio nel riceverlo, ed ecciti la fede, con cui creda, che rientra nella giustizia battesimale, conseguirà la salute. E certamente, soggiunge, non può essere più difficile la riconciliazione con Dio nella Legge Evangelica di quel che fosse nella Mosaica; ora in questa si operava la riconciliazione colla rimembranza dell' uscita del Popolo dall'Egitto; dunque molto più il fedele ricordandosi del Battesimo ricevuto, e credendo, che in virtù della divina promessa gli siano rimessi i peccati, ne otterrà il perdono.

Non v' ha dubbio; le promesse divine sono infallibili, ed immutabili, ma nel senso, in cui Iddio le ha fatte, non in quello, che può immaginarsi la fantasia umana. Ora la promessa della salute fatta a chi crede, e riceve il Battesimo, non è assoluta nel senso cioè, che chiunque crede, e si battezza, abbia assolutamente ad esser salvo, nè altro si ricerchi; poichè sarebbe contraria alla Scrittura stessa, che a chiare note esige l' osservanza di tutta la legge: *Docentes servare omnia quæcumque mandavi vobis*; e a quell' altra: *Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*; ma ristretta dalle condizioni predette, cioè dalla esatta, e perseverante osservanza degli obblighi incontrati col Battesimo. Chi pertanto si fa trasgressore di tali doveri, non può più ricevere l' effetto primario del Battesimo di già ricevuto, e perduto col nuovo peccato, cioè la grazia; poichè il Sacramento è initerabile; e la sola sua memoria, per quanta fede vi si aggiunga, non basta a riprodurlo; avendo detto Cristo medesimo, che tali colpe devono soggettarsi alla podestà delle chiavi, e riceverne l' assoluzione da Ministri dalla Chiesa ordinati. Dunque l' argomento nulla conchiude, e la conseguenza dedotta ripugna chiaramente alla parola di Dio.

La conferma poi è ancora più falsa. Poichè dove si legge nella Scrittura, che Iddio abbia prescritto, che per ottenere la remissione de' peccati, dovessero gli Ebrei ricordarsi della uscita dall' Egitto? In nissun luogo. Si rammemora bensì un tal benefizio, e si vuole, che se ne conservi continua la rimembranza, ma per rendere al Dio liberatore le dovute grazie, perchè il Popolo prevaricando

si confondesse della sua ingratitudine, e si eccitasse alla Penitenza, e prendesse anche motivo di sperare il perdono riflettendo alla grandezza della divina bontà; ma non già perchè la semplice memoria, e fede del benefizio lo giustificasse, mentre anche allora era necessaria la Penitenza, ed erano prescritti i Sacrifizj per la espiazion de' peccati; e basta aver occhi per leggere per rimanerne di ciò convinti.

Avrebbe detto meno male, se avesse portata in campo la Circoncisione; poichè finalmente questa era figura del Battesimo, ed era instituita per cancellare l'originale peccato; ma nemmeno essa serviva all' intento dell'Eresiarca; mentre la remission della colpa dipende da Dio, e devesi impetrarla coi mezzi da lui medesimo stabiliti, tra quali non vi è vestigio, che abbia egli determinato la sola memoria, e fede. dei Sacramenti già ricevuti. Per ogni verso adunque è inetta la Luterana argomentazione.

Le Scritture, sottentra qui alla pugna un suo impegnato discepolo Martino Chemnizio, quando parlano dell'effetto del Battesimo, abbracciano tutti i tempi; *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*, dicesi nella *Epist.* a Tito *c. 3. v. 5.* ecco il tempo passato. In S. Marco sopraccitato; *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit;* ecco il futuro. E il presente nella *1.* di S. Pietro *c. 3. v. 21. Salvos nos facit baptisma.* Ora cosa vogliono con tali espressioni indicare, se non che il Battesimo è quello, che cancella tutti i peccati e passati, e presenti, e futuri?

E così appunto le intese S. Agostino, poichè nel *lib. 1. de Nuptiis, et Concup. cap. 33.* sopra le parole dell'Apostolo agli Efesj *cap. 5. v. 26.*—Mundans eam lavacro aquæ in verbò vitæ. La discorre in questi termini. *Quod Paulus*, *ait*, mundans eam lavacro aquæ, *sic accipiendum est, ut eodem lavacro regenerationis, et verbo sanctificationis omnia prorsus mala hominum regeneratorum mundentur, atque sanentur non solum præterita peccata, quæ omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam quæ posterius humana ignorantia, vel infirmitate contrahuntur; non ut baptisma, quoties peccatur, toties repetatur; sed quia ipso, quod semel datum est, fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur.* Dunque è il Battesimo, e la sua memoria congiunta con la fede, che rimette i peccati dopo di lui commessi, nè vi è bisogno di altro Sacramento.

Tutto questo argomento è una diceria, che nulla conchiude, e il solo spirito di partito ha potuto far credere all'Avversario, che avesse forza per impugnare la Cattolica verità. In nessun luogo delle Scritture si trova attribuita al Battesimo l'efficacia di cancellare i peccati commessi dopo di averlo ricevuto, nè vi può essere, avendo Cristo espressamente assegnato per questi un altro

rimedio, come si è già provato. Il primo, e secondo testo adunque non altro indicano, se non che il Battesimo cancella tutti i peccati commessi prima di riceverlo, e apre la porta per entrar nella Chiesa, e divenire capaci di conseguire la eterna salute. La spiegazione è di S. Paolo, il quale nella sua ai Romani *cap.6. v. 22.* parla così: *Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem;* ecco l'effetto proprio del Battesimo, *finem vero vitam æternam*, al conseguimento della quale egli serve per metterci sulla strada, e gli altri, o per mantenervici, o rimettervici se traviati, finchè si raggiunga, supposto che fedelmente si cooperi alla grazia, che conferiscono.

Il terzo poi è fuori di proposito; mentre S. Pietro non parla del Battesimo in ordine alla remission de' peccati, che dopo ricevuto commettonsi, ma relativamente alla necessità di riceverlo; poichè lo paragona all'Arca di Noè, dicendo, che siccome nel Diluvio niuno si salvò dal naufragio, se non que' pochi, che eran nell'Arca; così niuno si salva, se non entra nella Chiesa per mezzo del Battesimo.

Il testo parimente di S. Agostino è totalmente alieno dalla mente dell'Avversario, poichè in esso non vuol dir altro se non che col Battesimo si cancellano tutti i peccati, e passati, e futuri, ma in diverso modo; cioè i primi come effetto proprio del medesimo; i secondi in quanto il Battesimo apre la porta per entrare nella Chiesa, e potere così ricevere per mezzo della Penitenza il perdono; ed essere questo il vero sentimento del S. Dottore lo dichiarano le parole immediatamente alle precitate seguenti; *Quid enim prodesset vel ante baptismum pœnitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi præcederet? In ipsa quoque oratione Dominica, quæ quotidiana est nostra mundatio, quo fructu, quo effectu diceretur*, dimitte nobis debita nostra, *nisi ab eis, qui baptizati sunt, diceretur?*

Calvino non volle essere inferiore a Lutero nel contraddire alla medesima verità, e però nel *lib. 4. inst. c. 15. § 3.* argomentava così. Nel battesimo viene a chi lo riceve comunicata la giustizia, e purità di Cristo, la quale non può essere offuscata da macchia alcuna; dunque sempre sussiste la virtù del Battesimo, e con la sola rimembranza di averlo ricevuto accompagnata dalla fede possiamo sempre ritornare alla innocenza medesima. Il che confermasi dall'autorità de' Padri, i quali sempre riprovarono coloro, che differivano il Battesimo sino alla morte sul fondamento, che non cancelli se non gli antecedenti peccati.

Non può argomentarsi in maniera peggiore. Poichè primieramente l'argomento suppone il falso principio altrove impugnato, che la giustificazione consista nella imputazione della giustizia di

Cristo, e non nella infusion della grazia nell' anima, e ad essa inerente; e per conseguenza cade tutta la macchina, che vi fabbrica sopra; mentre se la giustizia di Cristo è inalterabile in sè stessa, non è però tale la grazia, che si comunica, e se in sè medesima non riceve macchia, la riceve l'anima, e qualora cada in peccato, la distrugge, e intieramente ne resta priva; come adunque la memoria del Battesimo potrà di nuovo riprodurla?

Ma supponiamo, che consistesse la giustificazione nella imputazione predetta, se valesse l'addotta ragione, ne seguirebbe, che, ricevuto il Battesimo, non si potesse più cadere in peccato, perchè la giustizia di Cristo non può ricevere macchia. Ora ciò è falso anche secondo l Eresiarca medesimo, mentre dicendo, che il Battesimo rimette ancora i peccati susseguenti, suppone, che se ne possano commettere; dunque il suo argomento è un conglobato di assurdi.

I Padri poi non riprovavano la dilazion del Battesimo, perchè fossero persuasi dello sproposito ereticale, che il Battesimo cancelli tutti i peccati anche i commessi dopo averlo ricevuto, mentre pur essi tutti d'accordo stabiliscono in rimedio il Sacramento della Penitenza riconosciuto per affatto diverso dal Battesimo; ma pel pericolo, a cui si esponevano di morire, attesa l' incertezza della morte, senza riceverlo, e perchè si privavano di molti beni spirituali, che goder non si possono, se non dai battezzati.

Il Battesimo, soggiunge, sempre sussiste, e però basta la sua memoria, che risvegliando il riflesso delle promesse, che con lui si sigillano, e la fede nelle medesime, fa rimettere i peccati; e però impropriamente fu chiamata la Penitenza *seconda tavola* dopo il Battesimo, essendo lo stesso Sacramento, come rilevasi dalle Scritture medesime, le quali chiamano il Battesimo *Baptismus Pœnitentiæ*, e da S. Fulgenzo nel libro *de Fide ad Petrum* si chiama *Sacramentum fidei, et Pœnitentiæ*.

Ecco un altro bisticcio di spropositi, solo capace ad ingannare i ciechi suoi seguaci. Con qual fondamento, in primo luogo se gli dimanda, asserisca egli la continua sussistenza del Battesimo? Forse sussiste l'azione, con cui si forma, e si applica? Non già, perchè questa è transitoria, e per dir così momentanea. Forse l'effetto da lui prodotto della giustificazione? Nemmeno; poichè col nuovo peccato distruggesi, e di figlio, che era di Dio, diviene schiavo del Demonio? Forse per ragione dell' altro effetto, cioè del carattere indelebilmente impresso? I Cattolici posson dirlo, ma egli, che non vuol riconoscerlo, non può neppure addurlo per fondamento della sussistenza del Battesimo; e poi ancora, che lo ammettesse, a nulla servirebbe pel suo intento; mentre essendo un segno invisibile non può avere nè ragione di Sacramento, nè eccitare la memoria, e la fede del ricevuto Battesimo,

come adunque questo sussiste? E se non sussiste, come può operare la remissione de' nuovi commessi peccati?

Sussiste, risponde, nella memoria del battezzato. Ottimamente; siccome adunque nella memoria non resta se non l'immagine della cosa, di cui si ricorda; sarà adunque la memoria del battezzato la cagione della remissione delle colpe commesse. Ma dove trovasi nelle Scritture, ne' Padri, nella Chiesa Universale, che ad una tale memoria sia annessa la promission della grazia? Non basta dirlo con franchezza, bisogna provarlo. Ora noi abbiam dimostrato esser ciò falso, e l'Avversario co' suoi non adduce alcun fondamento sodo, ma solo ciarle; dunque la loro asserzione è un' assurda chimera.

Non sussistendo più il Battesimo quanto alla forza di operare, e restando il peccatore senza la grazia, giustamente adunque S. Girolamo, e gli altri Padri chiamarono la Penitenza la seconda tavola dopo il naufragio; poichè questa è quella, che ci riporta al Lido, non alla Nave, che si suppone già dissipata, e sommersa. *Quod si*, scrive il citato S. Girolamo a Sabiniano, *nec si pœnitentiam vult agere*, *et fracto Navigio*, ecco il Battesimo, che più non serve per la giustificazione, ma solo in quanto rende capaci degli altri spirituali sussidj, *tabulam* ecco la Penitenza, che ci riconduce alla grazia, *per quam salvari poterat*, *non retentat*, *cogor dicere etc.* Se il S. Dottore, e gli altri Padri avessero pensato, come vogliono i Calvinisti, avrebbe dovuto chiamare la Penitenza lo schifo per ricondursi alla Nave; ma pensando, come pensa la Chiesa, non potevano meglio esprimere la diversità del Battesimo, e la necessità del Sacramento della Penitenza quanto col chiamarlo seconda tavola dopo il Naufragio.

Le milantate Scritture dimostrano, quanto sia falsa la interpretazion Calviniana. Poichè esse non parlano, che della Penitenza, alla quale eccitava col suo Battesimo il Precursore, o di quella; che dagli adulti si deve premettere come necessaria disposizione per ricevere con frutto il Cristiano Battesimo. Ma ciò, che prova pel suo intento? Tutti i Cattolici accordano e l'uno, e l'altro, ma poi pretendono, che vi sia un' altra Penitenza da farsi da chi pecca dopo il Battesimo; come indicò anche S. Pietro negli Atti *cap. 8. v. 22.* ove dopo la riprensione fatta a Simon Mago già battezzato, gli soggiunse, *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua; et roga Deum; si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui*: Se la Penitenza, che gl' ingiungeva, fosse stata soltanto la memoria del Battesimo ricevuto, e la fede, si sarebbe mai espresso ne' detti termini? Avrebbe detto, *Recordare baptismi*, *quem recepisti*, *et crede*, *tibi in illo fuisse remissam et hanc nequitiam tuam*. Avendo adunque detto tutt' altro, deve inferirsi, che intese un' altra sorta di Penitenza diversa dalla Penitenza, che ap-

partiene al Battesimo, cioè quella, che aveagli insegnata Gesù Cristo, quando gli disse, *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.*

Che se S. Fulgenzio nel *cit. lib. c. 30.* chiama il Battesimo *Sacramentum fidei, et Pœnitentiæ*, ciò non è, perchè lo creda lo stesso, che il Sacramento della Penitenza; ma perchè rispetto agli adulti infedeli è necessario il credere, e pentirsi della loro infedeltà, e peccati, affine di ricevere con frutto il Santo Lavacro, come spiega nel luogo stesso il medesimo S. Padre. Nulla adunque conchiudono le prove addotte da Settarj, e però resta inconcussa in tutte le sue parti la proposta Cattolica verità.

CAPITOLO II.

Quello, che nel Sacramento della Penitenza ha la ragione di materia remota, alla cui distruzione è ordinato, sono tutti i peccati commessi dopo il Battesimo, sicchè niuno di essi può essere tanto grave, che non possa col medesimo cancellarsi; con questa differenza però, che tutti i peccati mortali sono materia necessaria; laddove i veniali sono soltanto materia sufficiente per ricevere il Sacramento. Quello poi, che ha ragione di materia prossima, sono gli atti del penitente, cioè la Contrizione, e la Confessione, alle quali deve andar congiunta la soddisfazione come parte integrante.

Essendo il Sacramento della Penitenza, come si è veduto, un vero Sacramento da tutti gli altri distinto, non v' ha dubbio, che esso pure debba avere qualche cosa sua propria, che serva di materia e rimota, e prossima, e un' altra, che serva di forma, altrimenti non converrebbe cogli altri nella ragione generica di Sacramento. Ora parlando della prima, non può ella meglio determinarsi, che dalla sua natura, e dal fine, per cui fu dal Redentore Divino istituito. In cosa pertanto consiste la essenza di lui? Consiste in un privato, e secreto giudizio, in cui il medesimo soggetto è il reo, e l' accusatore, e il Sacerdote, che investito della qualità di Giudice riceve le accuse, considera la qualità dei delitti, e le disposizioni del reo, e pronunzia la sentenza o di assoluzione, o di condanna. Il fine poi si è, l' aprire con tal mezzo agli uomini (che dopo ricevuto il battesimo, che non può più ripetersi, si contaminassero con nuova colpa) la strada facile per ripristinarsi nell' amicizia, e figliuolanza di Dio. Tutto adunque l' oggetto, a cui il Sacramento riguarda, sono i peccati *commessi dopo il battesimo*, e per conseguenza questi devono dirsi la materia rimota, che nelle Scuole chiamasi *circa quam* si occupa il Sacramento colla sua efficacia per toglierla dall' anima, e annientarla.

Dissi *commessi dopo il battesimo*. Imperciocchè se per esercitare il giudizio, è necessario, che il giudice abbia la facoltà di giudicare, siccome chi non ha ricevuto il battesimo, non è suddito della Chiesa; così non può essere dai suoi Ministri giudicato nel Sacramentale giudizio. Qualunque adunque sieno le iniquità attuali, oltre l' originale, prima contratte, tutte appartengono al battesimo, e da lui si cancellano, nè sono materia della Penitenza come Sacramento, ma solo come virtù, che quale disposizione negli adulti deve precedere il Battesimo; essendo impossibile che resti lavata l'anima di quell' Adulto, che con attuale affetto in essa ritiene la colpa. Ciò ancora deducesi dagli atti; che servono di materia prossima del Sacramento, cioè la Contrizione, la Confessione, e la soddisfazione, i quali tutti riguardano le colpe commesse colla propria volontà dopo il battesimo. Dunque queste sole, cioè le colpe, sono la materia rimota del Sacramento della Penitenza. E così appunto insegna il Tridentino nei luoghi sopraccitati.

Siccome poi riguardo ai peccati commessi avanti il battesimo, niuno fu dalla Divina Misericordia eccettuato, onde chi degnamente lo ricevesse, restasse perfettamente da tutti libero, e mondo; così determinò bensì, che tutti i peccati mortali, dopo commessi, come vedremo si soggettassero al Sacramentale giudizio, ma niuno ne eccettuò per quanto e replicato, ed enorme potesse essere, di cui il peccatore ben disposto non potesse riceverne col Sacramento della Penitenza il perdono.

A comprovare una tal verità egualmente e dimostrante la grandezza infinita della Divina Bontà, e consolante al sommo la umana fragilità, concorrono in primo luogo tutti quei passi dell' Antico Testamento, in cui Iddio medesimo si protesta di voler perdonare all' uomo, che si pente con cuor sincero tutti i suoi trascorsi senza riserva. *Lavamini*, dice per Isaia *cap. 1. v. 16.*, *mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis, quiescite agere perverse;* e nel *v. 18.* soggiunge, *et venite, et arguite me.... si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur.* E per Geremia *cap. 36 v. 3. Revertatur unusquisque a via sua pessima, et propitius ero iniquitati, et peccato eorum;* e per lasciare gli altri per Ezechiele *cap. 18. v. 21. e 22. Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis, quæ operatus est, et custodierit omnia præcepta mea.... vita vivet, et non morietur. Omnium iniquitatum, quas operatus est, non recordabor.* Non possono farsi promesse più generali. Dunque niun peccato per parte di Dio si eccettua, e per conseguenza tutti sono materia della Penitenza, e possono colla medesima cancellarsi.

Nè questa sovrabbondante Misericordia volle egli riservata a sè stesso, ma la comunicò in tutta la sua estensione per Cristo

alla sua Chiesa da esercitarsi per mezzo dei suoi Ministri. Di tanto ci assicurò il medesimo Redentore prima in S. Matteo *cap. 18. v. 18.* quando promise agli Apostoli la collazione del potere di assolvere, e di ligare: *Amen dico vobis, quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cœlo, et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo.* Alla promessa illimitata corrispose il fatto; poichè dopo la sua risurrezione comparso ai medesimi nel cenacolo, riferisce S. Giovanni *cap. 20. v. 21.* che disse loro: *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos;* ed esalato verso di loro un soffio, soggiunse. *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt;* espressioni sì chiare non possono senza manifesta arbitraria violenza restringersi, e però devono intendersi di qualsivoglia peccato.

E così appunto furono intese da tutti i Padri. S. Ilario in *cap. 18. Matt. n. 10. Neque fas est,* dice, *non ex præscripto legis, dandæ veniæ numero concludi, cum per Evangelii gratiam sine modo fuerit nobis a Deo indulta.* S. Ambrogio *lib. 1. de Pœnit. cap. 20. Deus distinctionem non fecit, qui misericordiam suam promisit omnibus, et religandi licentiam Sacerdotibus suis sine ulla exceptione concessit.* E S. Agostino *lib. 1. Retract. cap. 19.*, ove correggendo ciò, che avea non con tutta esattezza esposto, parlando nel *lib. 1. de Serm. Dom. in mont.*, darsi cioè qualche peccato, che non può rimettersi, così si esprime. *Addendum fuit, si in hac tam scelerata mentis perversitate* (peccator) *finierit hanc vitam, quoniam de quocumque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum.*

E tale fu sempre la Dottrina di tutta la Chiesa. S. Cornelio S. P. in un Sinodo di 60. Vercovi l'anno 251. dichiarò la contraria sentenza *inmanissimam et a fraterna charitate alienam,* e decretò, che i caduti *curandi essent, et confovendi.* E nel Concilio IV. di Laterano l' anno 1215. *cap. 1. Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper pœnitentiam reparari.* E finalmente il Tridentino *sess. 14. cap. 1. Novatianos remittendi potestatem olim pertinaciter negantes, magna ratione Ecclesia Catholica tanquam Hæreticos explosit atque condemnavit.*

Nè mancano validissime le ragioni. La prima, indicata anche dall' Angelico *3. p. q. 84. art. 10.* deducesi dalla grandezza della Divina Misericordia. In fatti se questa è infinita, ed infinitamente supera la malizia di tutti gli uomini, con quale fondamento potrà dubitarsi, che non voglia condonare qualsivoglia peccato a chi sinceramente si pente, e ne domanda perdono? E di questa sua benefica inclinazione in quanti luoghi delle Divine Scritture non ce ne somministra evidentissimi contrassegni, e coi fatti, avendo

esibito il perdono a Caino, che fu da lui ripreso, e condannato per avere disperato della sua Clemenza? Davidde certamente era reo di orribili iniquità, di premeditato adulterio, e di omicidio, e fu sì pronta la remissione al pentimento, che appena proferita la sincera confessione con quel doloroso *peccavi*, n' ebbe in risposta *Dominus quoque transtulit peccatum tuum*. Le similitudini parimente, di cui si è Gesù Cristo servito del figliuol prodigo, e della centesima pecorella smarrita, quello accolto con tanta tenerezza dal Padre, e questa cercata dal Pastore amoroso con tanta premura, che altro indicano, se non una illimitata propensione in Dio di perdonare senza riserva a chiunque si pente di vero cuore?

La seconda ragione proponesi in questa forma. Egli è indubitato avere Cristo proveduta la sua Chiesa di tanti, e tali presidj, che impavida, ed inconcussa non teme di tutti gli sforzi delle tartaree podestà. Ora se vi fossero peccati, che per essere commessi dopo il battesimo non fossero capaci di perdono, più forza avrebbe il Demonio a precipitare le anime in perdizione, di quello che abbia di virtù la passione di Cristo per salvarle: il che contiene un' empia falsità manifesta; e però scriveva S. Paciano, *epist. 1.—Habetne tam dirum serpens venenum, et Christus non habet medicinam? Diabolus in mundo interficit, Christus hic non potest subvenire?* Chi così parla, diceva S. Girolamo *epist. ad Ocean., Quid aliud agit, nisi ut Christus frustra mortuus sit? Frustra autem mortuus est, si aliquos vivificare non potest.* Ella è adunque una frenesia da disperati il credere, che vi sia qualche peccato, che non possa rimettersi col Sacramento della Penitenza.

Eppure vi furono tali frenetici, cioè i Montanisti detti anche Catafrigi, e Pepuziani, e i Novaziani soprannominati anche Catari, cioè puri; Capo dei primi fu Montano nel secondo secolo della Chiesa, e dei secondi fu Novato prete Cartaginese, e Novaziano prete Romano nel terzo secolo, i quali fatta una chimerica distinzione di peccati remissibili, e irremissibili, annoverando tra i primi i meno gravi, e tra gli altri i gravissimi, non si vergognarono di asserire, che non già Iddio, ma la Chiesa non avea la podestà di rimettere, se non quelli della prima classe; e quantunque rispetto a quelli della seconda non negassero, che fosse buona la Penitenza, non però le accordavano l' efficacia di cancellarli, e per provare divisamento così crudele argomentavano in questa guisa.

Nelle Divine Scritture sì dell'Antico, che del Nuovo Testamento espressamente si dice, darci delle colpe, che non ottengono perdono 1. In Amos *cap. 1. e 2.* parlando di Damasco, Gaza, Tiro, Moab, ed Israele, si esprime Iddio così: *Super tribus sceleribus, et super quatuor non convertam eum. 2.*; Nel 1. dei Re *cap. 2.*

v. 25. Si peccaverit vir in virum, placari ei potest Dominus; si autem in Dominum peccaverit vir, quis orabit pro eo? 3. Nel 2. dei Maccabei *cap. 9. v. 13.* si dice di Antioco: *Orabat autem hic scelestus Dominum, a quo non esset misericordiam consecuturus*; più S. Paolo agli Ebrei *cap. 12. v. 17.* dice di Esaù: *Non invenit pœnitentiæ locum, quamquam cum lacrymis inquisisset eam.* 4. L'istesso Apostolo nel *cap. 6. v. 4.* avea scritto *Impossibile est eos, qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum cœleste, ... et prolapsi sunt, rursus renovari ad pœnitentiam*; e nel *cap. 10. v. 27. Voluntarie enim peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis, jam non relinquitur pro peccatis hostia.* 5. In S. Matteo *cap. 12. v. 31. Omne peccatum, et blasphemia remittetur hominibus, Spiritus autem blasphemia* (1) *non remittetur.* 6. E finalmente S. Giovanni nella sua *1. cap. 5. v. 15.*; *Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccantis non ad mortem; est peccatum ad mortem, non pro illo dico, ut roget quis.* Secondo adunque le Scritture vi sono dei peccati, che Iddio non vuole perdonare, e per conseguenza nemmeno nella Chiesa vi può essere ad onta di qualsivoglia penitenza la podestà di proscioglierli.

Quanto è mai infelice la condizione di coloro, che gonfi del suo sapere si dipartono dalla regola della verità, e ricusano l'umile soggezione alla Chiesa! Studiano le Sante Scritture, e vi veggono tutto quello, che non vi è, e non vi discuoprono quello, che realmente nelle medesime si contiene, simili ai soldati spediti per catturare il Profeta Eliseo, che da Dio acciecati invece

(1) La lettera di questo passo *Spiritus autem Blasphemia* ec. a prima fronte sembra oscura. È d'uopo sapere che nel Testo Greco si legge *του πνευματος Spiritus*, caso genitivo, e *βλασφημια Blasphemia*, caso nominativo; quindi riordinando la sintassi, eccone l'interpretazione letterale *Blasphemia Spiritus.* Ma cosa è ciò? Per comunissimo sentimento de' Padri, degl'Interpreti, e de'Teologi è la bestemmia contro lo Spirito Santo. Gesù Cristo medesimo dirada la oscurità con quanto leggesi nel *v. 32. seguen* nel citato Capo di S. Matteo: *Quicumque dixerit verbum* (oltraggiosa) *contra Filium hominis, remittetur ei: qui autem dixerit contra* Spiritum Sanctum, *non remittetur neque in hoc seculo, neque in futuro.* Ed ecco perchè la Versione Arabica legge *Blasphemia in Spiritum Sanctum:* e la Siriaca *Blasphemia in spiritum sanctitatis.*

Ma quale è mai questa enorme bestemmia? L'Eresia, come opina S. Epifanio? o il togliere la divinità a Gesù Cristo, come pensa S. Ilario? o lo scisma, come dice S. Ambrogio? o ogni peccato diretto contro Dio, come scrive S. Cipriano? o l'impugnazione della nota verità, la disperazione, l'impenitenza, la ostinazione, come i Teologi rilevano da S. Agostino? o altre simili colpe enormi? Il Toleto *in Luc. Cap. 12. Not. 17.*, ne riferisce diciotto, delle quali undici tratta da' Padri Latini, e sette da' Greci. Leggasi *Cornel. A lapid. loc. cit. in Matt.* e S. Agostino *Epist. inchoat. ad Rom. n. 14. e seg.*

di fare la preda divisata, furon da lui medesimo condotti nel mezzo della Capitale dei loro nemici. Prova di ciò manifesta è l' argomento proposto, in cui niuno dei testi addotti provano cosa alcuna in favore degli Avversarj, mentre essi si credono di vedervi espresso il loro errore.

1. Il testo di Amos non altro indica, se non che Iddio sdegnato per la impenitenza di quei popoli, e per la loro pervicacia nel mal fare, avrebbe loro negato gli ajuti necessarj per convertirsi. Onde le quattro scelleraggini enumerate dal Profeta furono, come spiega S. Girolamo commentando un tal passo: *primum peccatum est cogitasse, quæ mala sunt; secundum cogitationibus acquievisse perversis. Tertium quod mente decreveris opere complesse. Quartum post peccatum non agere pœnitentiam, in suo sibi complacere delicto.* Non vuole adunque Iddio perdonare, non già al peccatore, che si pente, ma al peccatore, che vuole persistere nella sua iniquità, e in pena della sua pertinace perfidia lo lascia in preda del suo peccato. E che sia così, lo dimostra lo stesso Profeta nel *capo 4.*, in cui enumerando i flagelli, coi quali Iddio avea visitato Israele, rinfacciagli la sua ostinazione, ripetendo per ben quattro volte quelle parole, *et non credidistis ad me*, colle quali chiaramente indica quale fosse stata la sua intenzione nel flagellarli, cioè per eccitarli alla penitenza. Ma da ciò ne segue forse, che vi sia qualche peccato, di cui il peccatore pentendosi non possa ottenerne il perdono?

2. Il secondo testo contiene la riprensione fatta da Eli ai due scellerati suoi figli Ofni, e Finees, e però deve spiegarsi relativamente alle circostanze, in cui fu fatta. Il costume, e le azioni di quei due indegnissimi Sacerdoti erano talmente scandalose, che il popolo non voleva più concorrere ad offerire in Silo i suoi voti, e sacrifizj a Dio, come attesta la Scrittura stessa nel medesimo capo *v. 17. Erat ergo peccatum puerorum grande nimis coram Domino, quia retrahebant homines à Sacrificio Domini.* Ciò supposto, il senso naturale della citata espressione è questo: Se le vostre iniquità riguardassero solamente gli altri uomini, vi sarebbero i sacrifizj, e le oblazioni, che offerite dai Sacerdoti incontaminati, placherebbero lo sdegno di Dio. Ma essendo le vostre colpe la cagione, per cui non si offrono a Dio i sacrifizj, dei quali voi dovreste esserne i ministri, chi li offerirà, e per conseguenza chi placherà la Divina Giustizia? Formola di parlare naturale, per indicare non la impossibilità assoluta, ma la somma difficoltà di ritrovare il rimedio. Il che se succede anche tra gli uomini, essendo assai più facile il ritrovare mediatori per placare un offeso privato, di quel che sia il ritrovarli per placare un ingiuriato Monarca; molto più deve ammettersi rispetto a Dio offeso dai suoi ministri da lui costituiti per mediatori del ri-

manente del popolo. Quindi è, che S. Ambrogio *lib. 1. de Pœnit. cap. 8.* interpreta il *quis orabit pro eo*, non che indichi esclusione di tutti, sicchè niuno possa pregare, ed ottenere il perdono, ma la sublimità del merito, che è in tal caso necessario nell'intercessore, e sia lo stesso, che il dire, quanto distinto dovrà essere nella virtù colui, che abbia a porgere in simile circostanza accettevole supplica dinanzi a Dio. In quel senso medesimo, che il Salmista disse nel Salmo *14. v. 1. Domine quis habitabit in tabernaculo tuo?* E nel Salmo *23. v. 3. Quis ascendet in montem Domini?* E in S. Luca *cap. 12. v. 42. Quis fidelis dispensator, et prudens?* Ove si vede, che il *quis* è indizio non di esclusione di tutti, ma di ricerca di un personaggio di merito singolare. Neppure adunque il testo prodotto favorisce la crudeltà Novaziana.

3. I due esempj di Antioco, e di Esaù non sono punto a proposito della materia, di cui trattiamo; poichè acciò provassero la pretesa degli Avversarj, bisognerebbe dimostrare, che quegli empj avessero chiesto con vero pentimento il perdono delle loro enormi iniquità, e Iddio glielo avesse negato; ma ciò tanto è lontano dal vero, quanto n'è lontana la falsità più manifesta. Imperciocchè Antioco s'indusse a pentirsi non perchè detestasse le colpe, ma pei dolori, che provava, e per l'intollerabile fetore, che tramandava, fu costretto a riconoscere la suprema Sovranità del Dio Vivente; fu adunque una penitenza prodotta non dall'amore della giustizia, ma dal timore, ed angosce, in cui trovavasi, e però lo Spirito Santo lo chiama nel suo pentirsi uno scellerato, *orabat scelestus ille;* e pregando in tal forma, non è meraviglia, che non fosse accettata la sua penitenza come finta, e forzata.

Esaù poi si pentì per avere perduta la benedizione del Padre, e per conseguenza l'eredità, che non poteva più riavere, e basta leggere il contesto per rimanerne convinti. Dunque non si pentì delle colpe, anzi subito concepì l'odio contro Giacobbe, e stabilì di ammazzarlo. Fu adunque una falsa penitenza, e interessata.

4. Il primo testo dell'Apostolo secondo l'intelligenza dei Padri non parla della impossibilità della Penitenza, e remissione dei peccati commessi dopo il Battesimo; ma della impossibilità di riacquistare la grazia della rigenerazione, che si produce dal Battesimo, come quello, che non può riceversi se non una sol volta. Ascoltiamo S. Ambrogio, il quale nel *lib. 2. de Pœnit. cap. 2.* dimostra doversi così intendere l'Apostolica espressione. *De baptismate autem dictum verba ipsa declarant, quibus significavit, impossibile esse lapsos renovari ad pœnitentiam. Per lavacrum enim renovamur, per quod renascimur, sicut ipse Paulus dicit ... Unum ergo baptisma docet .... Illud quoque accidens, quod*

in eo, qui baptizatur, crucifigitur Filius Dei, quia non potuit caro nostra abolere peccatum, nisi crucifixa esset in Christo Jesu... Ergo quod ait in hac epistola, quæ scribitur ad Hæbreos, impossibile esse lapsos renovari ad pœnitentiam.... eo spectat, ut de baptismo dictum credamus, in quo crucifigimus Filium in nobis, ut per illum nobis mundus crucifigatur. Semel autem crucifixus est Christus, et ideo unum, non plura baptismata

Nel modo stesso spiegasi anche il secondo da San Giovanni Crisostomo *hom. 20.*, *Secundum*, dice commentando un tal passo, *aufert lavacrum; Non enim dixit, non est amplius pœnitentia, neque est amplius remissio, sed non est amplius hostia, hoc est non est amplius crux secunda; hoc enim vocat hostiam*, cioè non v' è un nuovo battesimo. S. Agostino (*Exposit. inchoat. epist. ad Roman. n. 19.*) dice: *Nam et illud ad Hebræos, qui diligentius pertractant, sic intelligunt, ut non de sacrificio contribulati per pœnitentiam cordis accipiendum sit, quod dictum est;* non adhuc pro peccatis relinquitur sacrificium, *sed de sacrificio, de quo tunc loquebatur Apostolus, hoc est holocausto dominicæ passionis, quod eo tempore offert quisque pro peccatis suis, quo ejusdem passionis fide dedicatur, et Christianorum fidelium nomine baptizatus imbuitur; ut hoc significaverit Apostolus, non posse deinceps eum, qui peccaverit, iterum baptizando purgari.*

Benchè se stiasi al senso naturale del testo, si vede, che l'Apostolo parla del peccato dell' Apostasia dalla fede, il cui ravvedimento quantunque non impossibile, è però sommamente difficile per colpa del peccatore, che quasi mai si converte.

5. Prima di spiegare il testo addotto di S. Matteo, deve osservarsi, che essendo tutti i peccati offesa di Dio, e per conseguenza tanto contro il Padre, e contro il Figlio, quanto contro lo Spirito Santo, se ve ne fosse qualcuno d' irremisibile contro lo Spirito Santo, sarebbe irremisibile anche rispetto al Padre, e al Figlio, essendo lo stesso Dio. Ora per asserzione di Cristo di ogni peccato commesso contro del figlio, può ottenersi il perdono; lo stesso dovrà dirsi anche di quello, che può commettersi contro lo spirito Santo. Perchè adunque si chiami irremissibile, non deve desumersi la ragione per parte della gravità della colpa, ma per altro motivo concernente la qualità del peccatore. Quale pertanto deve credersi che sia? Alcuni assegnano la impugnazione della verità conosciuta e l'attribuire con protervia diabolica i miracoli di Cristo alla operazione del Demonio; e dirsi peccato contro lo Spirito Santo per certa appropriazione, in quanto che a lui si attribuisce l'illustrazione della mente, e la operazione dei miracoli; e siccome chi pecca in tal modo, oppone un maggior ostacolo a ricevere la grazia della conversione, non potendosi questa ottene-

re, se non confessando le verità rivelate, e la mediazione di Cristo, così diviene non assolutamente capace di perdono, ma con maggiore difficoltà si converte, e d'ordinario impenitente sen muore. Così spiega S. Giovanni Crisostomo, *Homil. 42. in Matt.*, *Spiritus ne blasphemia non dimittetur pœnitentibus? Quod omnino falsum esse patet; nam et hoc peccatum dimissum scimus; cum multis eorum, qui talia in Spiritum Sanctum dixerant, ignotum esse constet. Quid igitur est quod dicit? Significare voluit, multo minus cæteris hoc esse ignoscibile, ac veniale. Quamnam ob rem? Quia videlicet quisnam esset Christus, ignorabant, Spiritus autem Sancti gratia multis, et magnis signis ipsum manifestaverat.*

S. Agostino nel *serm. 71.* o *11. de Verb. Dom.cap. 17.*, e nell'*epist. 50.*, o *185. n. 49.*, ad *Bonifacium*, sembra spiegare il testo più coerentemente al senso dell'Evangelista, dicendo, che il peccato irremissibile contro lo Spirito Santo sia l'impenitenza finale nella volontaria eresia, e scismatica divisione, credendo di potersi salvare fuori della vera Chiesa, e di ottenere quel perdono, che a lei solo lo Spirito Santo ai veri penitenti concede. Ecco le sue parole nel primo citato luogo. *Si quemquam extra Ecclesiam suorum pœniteat peccatorum, et hujus tanti peccati, quo alienus est ab Ecclesia Dei, cor impœnitens habeat, quid ei prodest illa pœnitentia, cum isto solo verbum dicat contra Spiritum Sanctum, quo extraneus est ab Ecclesia, quæ accepit hoc donum, ut in ea in Spiritu Sanctò fiat remissio peccatorum?* E nell'altro luogo: *Qui peccaverit in Spiritum Sanctum, vel verbum dixerit adversus Spiritum Sanctum, non utique omne, quod in Spiritum Sanctum peccatur facto, sive dicto, sed aliquid certum et proprium intelligi voluit. Hoc est autem duritia cordis usque ad finem hujus vitæ, qua homo recusat in unitate corporis Christi, quod vivificat Spiritus Sanctus, remissionem accipere peccatorum.* E lo prova col contesto Evangelico. Poichè il Redentore proferì la citata terribile sentenza dopo avere confutata la bestemmia dei Farisei, con cui dicevano: *Hic non ejicit Dæmonium, nisi in Beelzebub principe Dæmoniorum;* e soggiunto *Qui non est mecum, contra me est*; aggiunse: *Ideo dico vobis, Omne peccatum etc.* Chi è quegli, che non è con Cristo, se non chi è fuori della comunione della Chiesa, e vuole in tale stato perseverare? e volendo star fuori della Chiesa, come riceve il perdono de' peccati, se nella sola vera Chiesa vi è la podestà di rimetterli? avendo detto ai soli suoi Discepoli *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Questo, conchiude il S. Dottore, è il peccato, che non si rimette nè in questa, nè nell'altra vita, ma che non può provarsi essersi commesso da alcuno, se non dopo la morte, perchè finchè vive, vi è speranza di ravvedimento.

6. Finalmente anche il testo di S. Giovanni non altro indica, se non quello, che abbiamo detto con S. Agostino, cioè, che il peccato *ad mortem*, per cui non vuole l' Evangelista, che si preghi non altro essere, che la pertinacia nel persistere nel peccato dell'Apostasia sino alla morte ; *De quo peccato , quoniam non expressum est, possunt multa, et diversa sentiri; Ego autem dico, id esse peccatum, fidem, quæ per dilectionem operatur deserere usque ad mortem*. Spiegazione confermata dal secondo Concilio generale Niceno nel quinto Canone, in cui si dice : *Peccatum ad mortem est, quando quidem peccantes incorrepti persistant.*

Portavano in campo ancora l' autorità di alcuni Padri , i quali sembrano asserire, che principalmente l' Apostasia, e la bestemmia contro lo Spirito Santo sieno irremissibili.

Ma senza diffondersi d' avvantaggio , diremo primieramente , che anche supposto, che avessero alcuni così creduto, nulla conchiude contro l' intiero Coro degli altri asserenti espressamente il contrario , e contro la dottrina della Chiesa universale. In secondo luogo poi, che essi pure parlano nel senso, in cui abbiamo spiegato le citate Scritture, vale a dire, della pertinacia nel persistere nel peccato fino alla morte, o della somma difficoltà di ravvedersi per colpa dei delinquenti, che colla loro malizia si rendono dei soccorsi della grazia , di cui non vogliono ben servirsi, e per conseguenza non dire nulla, che favorisca l' errore degli Avversarj.

Tutti adunque i peccati, niuno eccettuato, possono essere materia del Sacramento della Penitenza ; ma non però tutti nel modo stesso. Poichè i peccati mortali commessi dopo il battesimo diconsi materia necessaria, dovendosi tutti, come vedremo, necessariamente soggettare alla podestà giudiziaria del Sacerdote Ministro, non essendovi altro rimedio per conseguire il perdono; e se la necessità impedisca la indicata esposizione, devesi averne almeno il desiderio, e il proposito congiunto alla contrizione perfetta fuori del Sacramento.

I Veniali poi, che non tolgono all' anima la vita della grazia , diconsi materia sufficiente, e libera : perchè essendo essi pure veri peccati, furono, e devono intendersi inclusi nella promessa generale del Redentore, con cui non ne riservò alcuno; e così appunto lodevolmente praticano di fare le persone pie ; ma diconsi sufficiente materia in quanto basta per partecipare del frutto del Sacramento, di cui il giusto sarebbe privo , se per non aver colpe gravi si astenesse dal riceverlo. Diconsi poi materia libera, perchè potendosi per altri mezzi ottenere di tali colpe il perdono , dipende unicamente dalla volontà del penitente il cercare di riceverlo mediante il Sacramento ; e così appunto insegna il Tridentino nella *sess. 14 cap. 5. Ex institutione Sacramenti Pæ-*

nitentiæ ... universa Ecclesia semper intellexit.... oportere a pœnitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in Confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima Decalogi præcepta commissa.. Nam venialia, quibus a gratia Dei non escludimur..quamquam recte, et utiliter, citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, tacere tamen citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt. Il che ripetesi sotto la pena di anatema nel *can. 7.*

Esposta la materia rimota, passiamo ora a considerare quale sia la materia prossima, che unita colla forma costituisce l'essenza del Sacramento. Insegna la Cattolica Chiesa consistere questa nei due sopra indicati atti del penitente, cioè il dolore della offesa di Dio, e la Confessione umile, e sincera fatta al Sacerdote legittimo di tutte le gravi colpe, di cui si riconosce dopo diligente esame macchiato, alle quali deve andare congiunta la volontà di soddisfare alla Divina Giustizia col sottomettersi ad una condegna soddisfazione, che forma la parte integrante della materia stessa.

Non ci diffonderemo molto nel dimostrare una tal verità, dovendo distintamente parlare di ognuna delle parti, che la compongono, e qui solo ne parliamo per ispiegare in generale la materia prossima del Sacramento. Che le enumerate pertanto, e non altre sieno le parti essenziali componenti la ragione di materia prossima del medesimo, lo dimostrano in primo luogo tutti quegli argomenti, che abbiamo di sopra recati per provare essere la Penitenza un vero Sacramento. Imperciocchè non potendo essere tale senza avere le parti, che formano il vero Sacramento, nè potendosene assegnare altre fuori di esse, che possano avere il carattere di materia prossima determinabile dalla forma a significare il suo effetto; ne siegue per conseguenza, che queste sieno la vera prossima sua materia. In secondo luogo poi il Sacramento, di cui trattiamo, è stato istituito in forma di Giudizio Ora per un tale giudizio necessariamente deve intervenire il pentimento delle colpe commesse, la esposizione delle medesime, acciò il giudice conosciuto lo stato del penitente possa proferire la giusta sentenza, e per ultimo compimento imporre la pena in soddisfazione alla offesa Divina Giustizia. Dunque questi atti saranno la materia prossima del Sacramento. E così appunto trovasi definito nei due Generali Concilj, cioè nel Fiorentino, e in quello di Trento. *Quartum Sacramentum*, dice il primo nella instruzione degli Armeni, *est Pœnitentia, cujus quasi materia sunt actus pœnitentis, qui in tres distinguuntur partes, quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet, ut doleat de peccato com-*

adunque tutti sono d' accordo, e la pugna è una immaginazione dall' avversario sognata.

Lo stesso deve dirsi anche della forma, poichè tutti i Cattolici convengono nell' asserire, che l'assoluzione del Sacerdote sia la forma Sacramentale, e solo quando alcuni dicono essere determinate le parole, con cui si esprime, altri essere indeterminate, parlano delle voci materiali, non del significato.

I Sacramenti, soggiungono, sono opere di Dio; come adunque le azioni del penitente, che sono umane, possono essere parte di un Sacramento?

Se noi argomentassimo così. L'acqua è un elemento materiale, e naturale; dunque non può essere parte del Battesimo, che è opra sovrannaturale, e divina? Cosa ci risponderebbero? Sciocchi, direbbero; l' acqua non è parte del Battesimo, considerata nell' essere suo naturale, ma come assunta da Dio per instromento per la santificazione dell' anima. E lo stesso diciamo noi. Gli atti del penitente concorrono alla formazione del Sacramento, non come azioni umane considerate nel loro ordine fisico, ma come azioni prodotte coll' ajuto della grazia, che le innalza allo essere di atti sovrannaturali, sopra de' quali pronunziandosi la forma si santifica, e monda l' anima del peccato.

Ma se gli atti predetti, replicano, sono la materia del Sacramento, perchè il Concilio li chima *quasi* materia, perchè non dirli assolutamente la materia dal medesimo?

Risponde alla ridicola difficoltà il Catechismo Romano, *de Sacram. Pœnit: n. 17.*, averli così denominati, non perchè non sieno la vera materia del Sacramento, ma perchè non sono della natura fisica consistente, come sono le materie degli altri Sacramenti, come l' acqua, il Crisma ec. Onde colla particola *quasi* non ha voluto indicare mancanza di qualità nell' essere di materia, ma il diverso modo di esserlo, ed è lo stesso, che se avesse detto, sono la vera materia del Sacramento, ma non nel modo, che è la materia degli altri.

Dal fin qui detto deve inferirsi quanto sia falsa l' idea, che da Lutero, e Calvino si è formata delle parti della penitenza. S'immaginò il primo consister queste in due sole, cioè nello spavento concepito per le pene minacciate a' peccatori, da lui malamente chiamato contrizione, e nella fede eccitata dalle evangeliche parole proferite dal Sacerdote, con cui si crede esserci rimessi i peccati; alle quali poi aggiunse la terza, cioè il proposito della nuova vita, da Melantone denominato nuova ubbidienza.

Pensò l' altro, che la Penitenza fosse composta di due parti, da esso chiamate *Mortificazione*, e *Vivificazione*, colle quali voci, di cui si servono anche i Luterani per esprimere le loro parti penitenziali, intende non già lo spavento incusso dalle mi-

zion del Vangelo, e può essere in molti casi anche di presente, de' quali parlano i Moralisti, non basta la imperfetta, ma è necessaria la perfetta includente il voto del Sacramento, poichè siccome questa sola importa la totale conversione a Dio, e a lei sola sono fatte le divine promesse; così ella sola nelle indicate circostanze può conseguire l' intento, come si è detto parlando del Battesimo di desiderio; laddove l'imperfetta non lo opera se non per virtù del Sacramento, essendo espressa la Dottrina del Concilio di Trento, che or ora siam per produrre.

Disputano i Teologi, se la contrizione debba necessariamente concepirsi dal peccatore subito moralmente che riflette alla colpa commessa, sicchè commetta un nuovo peccato se differisca per qualche spazio notabile. Non appartenendo tal quistione alla fede noi non vi prenderemo parte; solo rifletteremo così di passaggio, che se ognuno è obbligato ad amare il prossimo con atto vero di carità, e soccorrerlo più prontamente che può per liberarlo da grave pericolo; in cui ritrovasi; chi potrà negare, che ciò non debba adoprare ognuno prima verso se stesso, che di tutti è il più prossimo? Ora commesso il peccato mortale, ritrovasi l' uomo nemico di Dio, condannato all' Inferno, indegno di vita più lunga, e di ogni altro bene, esposto a cadere in nuovi peccati, pericoli tutti imminenti, tutti gravissimi: e non peccherà almeno contro la Carità col differire la contrizione, mentre con l' aiuto della grazia può concepirla, e liberarsi da tanti rischi? Ripugna al senso comune il pensar il contrario.

Se poi si considera la contrizione come atto formante la materia prossima del Sacramento, è bensì cosa ottima il procurarla più perfetta, che sia possibile, ma non è necessario, che sia tale, per conseguire col riceverlo la giustificazione. Raccogliesi la verità di una tale asserzione primieramente dal citato Concilio, il quale nella *sess. 14. cap. 4.* espressamente insegna, *aliquando contingere contritionem esse charitate perf. ctam, et hominem Deo reconciliare, priusquam Sacramentum pœnitentiæ actu suscipiatur*. Ora se fosse una tal contrizione necessaria disposizione, o parte del Sacramento, non avrebbe detto, che *aliquando* operi la giustificazione avanti di riceverlo, ma che sempre deve esser tale per ottenerla anche col Sacramento, poichè ivi appunto parla della qualità del dolor necessario. Anzi soggiunge, che la contrizione imperfetta, *quamvis sine Sacramento per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in Sacramento pœnitentiæ impetrandam disponere*. Dunque il Sacramento secondo il Sacro Concilio opera quello, che la sola contrizione imperfetta non può operare, ma che però basta per formare la materia prossima del medesimo.

In secondo luogo anche la ragione il conferma. Imperciocchè

egli è di fede essere il Sacramento della Penitenza uno de' Sacramenti de'morti instituito direttamente per farli rivivere alla grazia; ma se fosse necessaria la previa contrizione perfetta per sè medesima giustificante, nulla resterebbe al Sacramento da operare in ordine al suo fine, e la forma non sarebbe più segno efficace della remissione, che importa, ma una dichiarazione, o semplice conferma della già ottenuta, il che è contrario a quanto, come vedremo, definì il Concilio stesso nella sopraccitata *sess. can.* 9. E però comunemente rigettasi da Teologi una tale sentenza; e quantunque non sia espressamente proscritta e però falsa, e la Sacra facoltà Teologica di Parigi l'anno 1638. la censurò, e dichiarò *Quietis animarum perturbativam, communi, et omnino tutæ praxi Ecclesiæ contrariam, efficaciæ Sacramenti pœnitentiæ imminutivam, et insuper temerarium, et erroneam.*

Se alcun ricercasse, se sia necessaria la contrizione anche per ottenere il perdono delle colpe veniali, risponderei coll Angelico, *3. p. q. 87. a. 1.* che essendo anche il peccato veniale vera offesa della divina Maestà, e importando esso pure qualche disordine nella volontà in quanto la ritarda nella prontezza di unirsi a Dio colla carità; nè potendosi togliere un tal disordine se non col pentimento; perchè finchè sussiste l'affetto disordinato alla colpa qualunque siasi, sempre sussiste la sua discrepanza dalla vo'ontà di Dio, ne segue, che anche per ottenere il perdono delle colpe veniali sia necessaria la contrizione; in maniera però diversa da quella, che ricercasi per le mortali. Poichè per queste, importando ognuna una totale avversione da Dio, e conversione di affetto alla creatura, deve rammemorarle ognuna in particolare, e sopra di ognuna estendere la sua attuale detestazione, e dolore. Ma per le veniali quantunque non basti l'abitual dispiacere proveniente dall'abito della Carità; poichè in tal caso il giusto non commetterebbe più peccati veniali, il che è manifestamente falso; basta però il pentimento virtuale, che consiste in qualunque atto interno, con cui la volontà si porta in Dio; mentre nel punto stesso, che cerca di a lui unirsi, include la detestazione di tutto ciò, che può ritardarla; e se in particolare a lei si presentasse, l'abborrirebbe, e le dispiacerebbe di averlo commesso.

Ciò però deve intendersi fuori del Sacramento; poichè se alcuno non avesse, se non colpe veniali, e volesse, come da pii costumasi, confessarsene per ricevere il frutto del Sacramento, in tal caso sarebbe necessario un atto espresso, e formale di contrizione sopra almeno una di esse, altrimenti commetterebbe un sacrilegio, rendendo nullo il Sacramento, il quale non può sussistere senza le sue parti essenziali.

Contro la necessità del pentimento non vi ha nemmeno tra gli

Eterodossi chi abbia avuto la temerità di zittire, essendo troppo evidente nelle Scritture il divino comando; e quantunque, come osserva il Bellarmino, *lib. 2. de Pœnit. cap. 8.*, sia ad alcuni sembrato, averla Lutero negata per aver detto nell'*art. 11. Si Sacerdotis absolutionem obaudieris, crede fortitèr te esse absolutum, et absolutus eris, quidquid sit de contritione;* nella spiegazione però dell'*art. 12.* giudica impossibile potersi dare la remissione senza il pentimento. *Dixi per impossibile; quia satis supradictum est, fidem sine contritione esse non posse.* Erra adunque in quanto non alla contrizione ascrive la giustificazione, ma alla sola fede, non quanto alla necessità, che ancora come disposizion necessaria si riconosce da diversi de'suoi seguaci.

Solo infra i Teologi Cattolici molti degli antichi pretesero essere necessaria pel valore del Sacramento la contrizione perfetta, e credevano di provarlo primieramente col dire, che il Sacerdote non deve assolvere alcuno, che non sia prima prosciolto da Dio; il che non succedendo senza la contrizione perfetta, ne inferivano la sua necessità. In secondo luogo aggiungevano l'esempio di Lazaro figura del peccatore, il quale fu prima risuscitato da Cristo, e poi da Discepoli fu disciolto dagl'involucri, in cui era legato.

Ma nulla vagliono simili argomenti. Imperciocchè quantunque in un senso sia vero, che il Ministro non debba assolvere, se prima il peccatore non sia prosciolto da Dio, è però falso, in un altro. È vero se per nome di proscioglimento di Dio si prenda la sua grazia preveniente, con cui lo eccita, lo ajuta, e conforta a concepire il pentimento sovrannaturale, e sincero delle sue colpe; poichè se non sia così disposto, o nulla, oppur anche sacrilega sarebbe l'assoluzione del Sacerdote. Ma è falso, se si prenda il proscioglimento nella sua perfezione, con cui il peccatore resta giustificato; mentre Gesù Cristo non ha detto, *quæcumque soluta erunt in cœlo, erunt a vobis soluta in terra*; ma tutto l'opposto: *Quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo.* Dunque Iddio conferma, non precede la sentenza del suo Ministro: e se giustifica qualche volta per la eccellenza della contrizione prima di ricevere il Sacramento, non succede indipendentemente da quella, mentre ne deve includere il voto; onde anche in tal caso ha voluto che sussista la preminenza della autorità conferita a Sacerdoti. Quando la contrizione sincera, e sovrannaturale non è perfetta, è però essa pure effetto della grazia, e in tal maniera Iddio principia a disporre l'anima al proscioglimento, alla quale disposizione dà l'ultimo compimento l'assoluzione del Sacerdote.

E questo è appunto il vero senso della figura di Lazaro Fu prima chiamato da Cristo, per indicare la grazia, con cui misericordiosamente previene il morto alla vita spirituale; ma fa,

che i Discepoli lo disciolgano, perchè il Ministro è quello, che colla autorità ricevuta forma il Sacramento, che giustifica perfettamente il peccator convertito.

Passando ora dalla necessità alla efficacia della contrizione medesima, deve senza esitanza asserirsi, che qualora il peccatore la concepisca per motivo, ed impulso di Carità perfetta, ed abbia il voto del Sacramento, subito ne riporti la remission de' peccati, succeda ciò in caso di necessità, in cui non possa ricevere il Sacramento, o fuori ancora di una tale emergenza. Abbiamo infatti nelle divine Scritture essersi Iddio espresso e per Ezechiele *cap. 31. v. 12.* col dire, che *Impietas impii non nocebit ei, in quacumque die conversus fuerit;* e nel *cap. 18. v. 21. Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis... omnium iniquitatum ejus non recordabor.* E S. Giovanni nella sua *1. cap. v. 7.* attesta, che *Omnis qui diligit, ex Deo natus est; e v. 16. Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ora se Iddio non ristringe a niun tempo, e a niuna circostanza la riconciliazione col peccatore, che si ravvede, e convertesi con contrizione animata da Carità perfetta, per qual motivo vorremo noi ristringerla al solo caso di necessità, o al solo attuale ricevere il Sacramento?

Il testo parimente soprarecato del Tridentino espressamente conferma la data interpretazione: poichè asserisce, che la contrizione qualche volta giustifica da sè sola senza il Sacramento, e col solo suo voto. Nè deve fare alcuna difficoltà l'aver detto, che ciò qualche volta *aliquando* succeda; mentre l'*aliquando* non risguarda la circostanza del tempo, in cui si concepisce, ma la perfezione della medesima, vale a dire, che potendo essere, e perfetta, e imperfetta, e non succedendo sempre, che sia perfetta, solo allora giustifica, quando è di quel grado, che ricercasi per produrre l'ammirabile cangiamento; come apparisce da tutto il contesto. E S. Pio V., Gregorio XIII., e Urbano VIII. condannarono la proposizione 68. tra le altre di Bajo, che diceva: *Per contritionem etiam cum charitate perfecta, et voto suscipiendi Sacramentum conjuncta, non remittitur crimen extra casum necessitatis, aut Martyrii sine actuali susceptione Sacramenti.*

E la ragione è chiara. Imperciocchè egli è certo secondo tutti, che in caso di morte la contrizione concepita con carità perfetta, giustifica. Ma d'onde acquista una tale efficacia? Dalla circostanza della morte? no, perchè essendo affatto estrinseca all'atto, nulla gli può contribuire di perfezione intrinseca; dunque l'ha da sè stessa, e se l'ha da sè stessa perchè ogni qualvolta si arriva a concepirla, non produrrà lo stesso effetto? Oltredichè la contrizione, e la Carità sono Atti delle medesime virtù, che erano

avanti la promulgazion del Vangelo; se adunque allora giustificavano da sè sole, perchè nella legge di grazia non potran farlo col voto del Sacramento? Poichè questo si è aggiunto dal Redentore per facilitare la remissione, supplendo alla mancanza di perfezione della contrizione, non essendo così facile a concepirsi in quel grado, che giustifichi per sè medesima.

Contro l' efficacia della contrizione perfetta insorsero non solo i pretesi Riformatori, ascrivendo alla sola fede la forza di giustificare nello stravolto senso da loro sognato, e non riconoscendo il pentimento se non per condizione, senza cui non può concepirsi la fede giustificante; e per questo per quanto quello possa essere veemente, vogliono che non giustifichi se non coll'assoluzione del Sacerdote, perchè questa è quella secondo loro, che eccita la fede giustificante. Ma alcuni ancora infra i Cattolici, sostenendo, che solo in caso di necessità, in cui non si possa ricevere il Sacramento, o del Martirio, la contrizione perfetta giustifichi, ma non ordinariamente, senza attualmente ricevere il Sacramento.

Qui non ci tratterremo a proporre gli argomenti de'primi, avendoli parte preoccupati trattando della giustificazione, e parte li confuteremo parlando della efficacia dell' assoluzione Sacramentale. E riferiremo soltanto quelli, su cui si fondano i secondi, i quali argomentano in questa guisa. Quando la Peccatrice rammemorata da S. Luca *cap. 7.* si presentò a Cristo, disse egli agli astanti, *remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Prima adunque di presentarglisi innanzi avea concepita perfettissima la contrizione, mentre il *dilexit* importa tempo di già passato; eppure non gli erano stati rimessi ancora i peccati, perchè Cristo disse *remittuntur*, che significa tempo presente; la contrizione adunque, benchè perfetta, per sè medesima non giustifica. Il Centurione, e S. Paolo certo aveano concepito l' amor perfetto verso Dio, eppure fu necessario, che ricevessero il Battesimo per ottenere delle colpe il perdono.

Nè l'uno, nè l'altro de' predetti testi, ed altri, che si potessero addurre, provano contro la Cattolica verità. Non il primo, poichè l'espressione di Cristo non fu assoluzione de' peccati, ma una dichiarazione fatta agli astanti della remissione ottenuta per forza della grandezza della contrizione, ed amore concepiti dalla Peccatrice, onde venissero a intendere quanto era la efficacia della Carità, come si vede da tutto il contesto. Fu adunque la Peccatrice assoluta subito che fu assolutamente contrita, e il portarsi da Cristo fu effetto della veemenza del suo dolore, e per riparare con tal azione lo scandalo dato colla licenziosa sua vita, e per assicurarsi maggiormente del perdono; e però meritò di udirselo per ben due volte da Cristo confermato.

Non il secondo; poichè la Carità, e contrizione benchè giusti-

ficante, non dispensa dalla esecuzione de' mezzi stabiliti per la santificazione, anzi gl'include. Essendo adunque il Battesimo il mezzo necessario per ottenerla, doveva e il Centurione, e Saulo riceverlo per adempiere il Precetto, la cui osservanza era nella detestazione inclusa: altrimenti non sarebbe stata giustificante.

Se ciò fosse vero, soggiungono, come poteva dire S. Agostino, *Hom. 23. int. 50. c. 2.*, della Peccatrice medesima, che *accessit ad Dominum immunda, ut rediret munda, accessit ægra, ut rediret sana?*

Poteva dirlo benissimo; poichè parlando di tutto il fatto, era verissimo, che si mosse ad andare da Cristo, mentre era immonda per riportarne mondezza, perchè tale compariva in faccia al mondo; ed ella stessa per tale si riputava; e udendo la sua proposizione, che l'assicurava del ricevuto perdono, se ne partì monda, e sana anche esternamente in faccia agli uomini, come lo era dinnanzi a Dio.

Dice pure, replicano, il Concilio di Trento *sess. 6. cap. 6.*, che per disporsi alla giustificazione è necessario, che il peccatore *Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiat.* Vi è adunque della Carità perfetta, che non giustifica, ma solamente dispone.

Due risposte mandano in fumo la proposta difficoltà. La prima è, che il Concilio sapendo, che nelle cattoliche Scuole si dibatteva la controversia, se bastasse la pura Attrizione formidolosa, o fosse necessario l'intervento di qualche sorte di amore, che da alcuni si dice essere di concupiscenza, o di speranza, da altri di carità, per non entrare in tali discussioni disse essere necessario un qualche principio di amore, non determinando la sua spezie; essendo adunque non deciso di qual amore abbia egli parlato, nulla si può conchiudere dagli Avversarj in suo favore.

Ma supponiamo, come abbiamo noi pure coi migliori Teologi di sopra asserito, che parli dell'amore di Carità, quantunque ne partecipi l'essenza, non ne contiene però tutta la perfezione, avendo anche la Carità i suoi gradi, e quella efficacia, che le compete, quando è perfetta, non le compete quando è solo nel primo suo nascere, e principia ad avere i soli primi lineamenti. Non è adunque maraviglia, se possa servire di disposizione alla giustificazione, e non la produca. Provino, che il Concilio abbia parlato della Carità perfetta, e allora potranno conchiudere esser vera la loro falsa opinione; ma ciò è impossibile, poichè il Concilio nel luogo citato parlando della Contrizione espressamente insegna, che qualora sia congiunta colla Carità perfetta, giustifica anche prima di ricevere il Sacramento, perche ne includa il suo voto. Dalla quale asserzione se ne deduce, darsi una Contrizione accompagnata dalla Carità, che non giustifica, se non col Sacramento. È adunque affatto aliena dalla mente del Concilio l'Avversaria opinione.

CAPITOLO V.

Esposta l' idea della Confessione, seconda parte materiale del Sacramento della Penitenza, se ne dimostra la necessità, e quanto al precetto Divino, e quanto al precetto Ecclesiastico.

In tre sensi può prendersi il nome di Confessione, come osserva l' Angelico *2. 2. q. 3. a. 1. ad 1.* Cioè per confessione di lode, con cui si predicano le divine Grandezze. Per confessione di fede, con cui professasi quanto internamente crediamo di rivelato. E per Confessione delle colpe, e solo sotto di questo aspetto la prendiamo presentemente. Siccome però in molte maniere può farsi una tal Confessione, così non ogni Confessione di colpe, è anche Confessione Sacramentale. Confessa utilmente le sue colpe chi nel segreto del suo cuore le riconosce dinanzi a Dio, e le detesta, e le piange, come faceva Davide; ma non è confessione Sacramentale. Confessa le sue colpe anche agli uomini il reo, che si accusa in giudizio, e chiamasi confessione civile, che nulla ha di sacro. Confessa le sue colpe l' offensor all' offeso per impetrare il perdono, e soddisfare l' ingiuria, o per dimandare consiglio e conforto; ma nemmeno queste sono Sacramentali. Ritrovansi esempj di confessione di colpe appresso gli Ebrei per ottenere la mondezza legale, ed anche appresso i Pagani per essere iniziati ne' loro profani Misterj; la prima delle quali servì di figura della Sacramentale, e la seconda fu istituita per istigazion del Demonio per imitare, e dileggiare la istituzione del Sacramento della Penitenza. La Confessione pertanto, di cui qui parlasi, è un' accusa delle proprie colpe commesse dopo il Battesimo fatta dal penitente al Sacerdote legittimo affine di ottenerne il perdono per virtù delle chiavi alla Chiesa concedute da Gesù Cristo.

Dicesi essere un' *accusa*, perchè il penitente non deve esporre semplicemente le colpe come una istoria, o per iscusarle, o molto meno per vantarsene; ma in modo di reo, che le detesta, e le espone perchè sieno punite, ed egli è disposto a prenderne la vendetta per offerire alla divina Maestà offesa una conveniente soddisfazione.

De' proprj peccati non degli altrui, mentre i peccati altrui si accusano ad altri tribunali, non in quello della Penitenza istituito, solo per la remissione de' peccati proprj, e personali del peccatore, che si ravvede; e questi devono essere commessi dopo il Battesimo, poichè gli antecedenti allo stesso furono da lui intieramente cancellati.

Deve una tale accusa farsi al solo Sacerdote, poichè, come ve-

dremo, a' soli Sacerdoti in virtù della loro ordinazione fu conferita la podestà di assolvere, e di legare. Nè basta che sia Sacerdote, ma deve esser legittimo, vale a dire, che abbia la giurisdizione sopra del penitente o per ragione dell'offizio, o per commissione, come diremo.

Deve esser l'accusa diretta per ottenere il perdono; colla qual circostanza viene assegnata la differenza tra la Confessione Sacramentale, e la Forense; poichè questa è ordinata alla punizione del reo; là dove la prima ha per fine il perdono, e per ottenerlo si esibisce a soddisfare.

Le ultime parole indicano, che il perdono, che spera, gli viene accordato da un potere sovrannaturale conferito da Gesù Cristo alla sua Chiesa, che col nome di podestà delle Chiavi suole indicarsi. Circa il qual nome, osserva l'Angelico, in *Suppl. 3. p. q. 17. a. 1.*, che siccome nelle cose corporali per nome di chiave s'intende quell' istromento, con cui si apre la porta; così essendo a noi pel peccato chiuso il Cielo per ragion della macchia, e del reato alla pena, per questo il potere, con cui togliesi un tale ostacolo, si chiama chiave. La qual podestà se si consideri in Dio, da cui solo dipende il perdonare le colpe, dicesi chiave di autorità; se si consideri in Cristo, come Verbo Incarnato, avendo egli meritato colla sua passione, e morte il perdono, e aperto il Cielo, dicesi chiave di eccellenza. Ma perchè dal suo costato sgorgarono i Sacramenti, coi quali fu formata la Chiesa, e ne' quali contiensi la virtù della sua passione, e questi dispensansi dai ministri legittimi, e col loro mezzo togliesi il personale ostacolo dell' ingresso nel Cielo, per ciò un tal potere conferito a' ministri della Chiesa chiamasi la chiave della Chiesa medesima, cioè chiave del ministerio.

Nell' *artic. 3*, poi passa a spiegare, se questa chiave sia una sola, oppur due, discorrendo in tal forma; che se si consideri il predetto potere con tal nome significato, essenzialmente è un solo; ma si distingue in due per motivo degli atti, che deve esercitare; il primo de' quali consiste nel giudicare della dignità o indignità del soggetto; l'altro nella sentenza con cui lo assolve, o lo liga; e quello è a questo subordinato; e la ragione si è, perchè in ogni azione, in cui si ricerca la idonea capacità del recipiente, due cose devono intervenire, cioè il giudizio di discrezione, con cui si giudichi di tale capacità, e la collazione di quanto a lui si deve secondo la capacità conosciuta; il che appuntino verificandosi nella podestà delle chiavi, la quale altro non è, che *potestas; qua Judex ecclesiasticus dignos recipere, et indignos excludere debet a regno*; ne segue che due diconsi essere le chiavi della Chiesa.

Esposta così l' idea della Sacramental Confessione, la quale

quantunque possa forse anche pubblicamente, qualora il bene spirituale del penitente, o la edificazione della Chiesa il ricerchi, o come costumasi segretamente, la necessità però di farla non riguarda il modo, ma l'atto stesso. Questa necessità nasce dai due principj, cioè dal divino comando, e dalla utorità della Chiesa; de' quali il primo vuole sotto pena di eterna morte, che si confessino intieramente da chi è capace tutti i peccati mortali commessi dopo il Battesimo. L'altra ne determina il tempo.

E quanto al primo per dimostrarlo, concorrono in primo luogo le divine Stritture. Quando Cristo disse agli Apostoli: *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata etc.* li costitui giudici, che dovevano giudicare quali peccati doveansi rimettere, e quali ritenere, o non assolvere; ora se non avesse ingiunto il debito a' penitenti di manifestare distintamente le proprie colpe, come avrebbero essi potuto formare rettamente un tal giudizio? Può mai un giudice proferire giusta sentenza, se un reo meriti di essere punito, o assoluto, qualora solo in genere si accusi di aver commesse delle colpe, di aver violate le leggi? Dunque istituendo Cristo il Sacramento della penitenza in modo di Giudizio, obbligò parimente alla confessione distinta di tutti i gravi peccati.

E tale essere stata la persuasione della Chiesa fino ne' suoi principj lo indica S. Luca negli Atti *19. v. 18* ove racconta, che spaventati i fedeli pel fatto successo a quei temerarj esorcisti giudei figli di Sceva Principe de' Sacerdoti, dice, che *multi credentium veniebant confitentes, et annunciantes actus suos*; o come leggesi nella versione Siriaca *annuntiabant delicta sua.* Il che non può intendersi se non della Sacramental Confessione. E l'Apostolo S. Giacopo nella sua Cattolica *cap. 5. v. 16.* Dopo aver detto, che se alcuno s' inferma, chiami i Sacerdoti; acciò preghino, e lo ungano nel nome del Signore, affinchè gli sieno rimessi i peccati, *Confitemini*, soggiunge, *ergo alterutrum peccata vestra*; e vuol dire, se volete godere del frutto salutare della sacra unzione, confessatevi al Sacerdote.

Alle Scritture fanno eco i Padri. S. Clemente, *epist. 2. ad Corint. Quamdiu sumus*, dice, *in hoc mundo, de malis, quæ in carne gessimus, ex toto corde resipiscamus... postquam enim de mundo exivimus, non amplius possumus ibi confiteri, aut pœnitentiam adhuc agere.* Tertulliano, *de Pœnit. c. 10.*, *Plerosque hoc opus ut publicationem sui aut suffugere, aut de die in diem differre præsumo, pudoris magis memores, quam salutis.* S. Cipriano, *Lib. de Lapsis. Quanto et fide majores, et timore meliores sunt, qui quamvis nullo sacrificii, aut libelli facinore constricti* (peccati esterni,) *quoniam tamen de hoc cogitaverunt*, (peccato di solo pensiero) *hoc ipsum apud Sacerdotes*

Dei dolenter, et simpliciter confitentes, exomologesim, (accusa) *conscientiæ faciunt, animi sui pondus exponunt.* S. Basilio in *Reg. brev. resp. ad q.* 288. *Peccata iis confiteri necesse est, quibus mysteriorum Dei concredita est dispensatio.* Il Crisostomo, *homil.* de Muliere Samarit. *Imitemur et nos Mulierem Samaritanam, et ob propria peccata non erubescamus. . . . qui enim homini detegere peccata erubescit. . . . neque confiteri vult, et pœnitentiam agere, in die illa non coram uno, vel duobus, sed universo terrarum orbe spectante, traducetur.* Sarebbe un uscire dai limiti di un compendio, se volessimo riferire i testi di tutti i Padri circa un tal punto, che veder si possono tra gli altri nel Bellarmino *lib. 3. de Pœnit. cap. 6, e seg.*; ne' quali si vede espressa la necessità della Confessione, ed essere questa stata la regola per imporre la soddisfazione o pubblica, o privata. Solo aggiungeremo quello della lettera *80., o 186.* di S. Leone I. Sommo Pontefice al Console Ricimero, che essendo del *459.* è molto più antica d' Innocenzo III. In essa riprova l' abuso di obbligare i fedeli alla pubblica confessione, e si esprime in questi termin. *Illam etiam contra Apostolicam regulam præsumptionem, quam nuper agnovi, a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus committo submoveri* (*de pœnitentia videlicet, quæ ita a fidelibus postulatur; ne de singulorum peccatorum genere libellis scripta professio publice recitetur*), *cum reatus conscientiarum sufficiat illis Sacerdotibus indicari confessione secreta. . . . Sufficit enim illa confessio, quæ primum Deo offertur, tum etiam Sacerdoti, qui pro delictis pœnitentium precator accedit.* Dalla quale testimonianza evidentemente apparisce essere stata in uso prima del quinto secolo la confessione secreta, che da' Settarj per disprezzo chiamasi *auriculare*, ma da' Cattolici s' indica con tal nome la somma segretezza, con cui si fa, e dicendo il S. Pontefice, che questa basta, indica la preesistente obbligazione di dover confessarsi.

Ascoltiamo adesso la Chiesa universale, che dopo avere in altri Concilj espressa la vera Dottrina, così insegna nel Tridentino adunata nel *cap. 5.* delle *sess. 14.* Stabilito il principio evidente, che i Sacerdoti non possono pronunziare retta sentenza senza cognizione della causa; *Ex his*, conchiude, *colligitur oportere a pœnitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem, conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima sint, et tantum adversus duo ultima Decalogi præcepta commissa.*

Indi passando al modo, con cui deve farsi la confessione predetta, soggiunge; *Cæterum quoad modum confitendi secreto apud solum Sacerdotem, etsi Christus non vetuerit, quin aliquis in vindictam suorum scelerum, et sui humiliationem, cum ob*

aliorum exemplum, tum ob Ecclesiæ offensæ ædificationem, delicta sua publice confiteri possit, non est tamen divino præcepto mandatum; nec satis consulte humana aliqua lege præciperetur, ut delicta, præsertim secreta, publica essent confessione aperienda. È adunque permessa la pubblica, ma necessaria è solo la Confessione secreta.

Contro il dogma finor propugnato insorsero tutti coloro, che o negarono la necessità del Sacramento della penitenza, o lo asserirono insufficiente alla remissione di certi delitti, de' quali abbiamo già fatto menzione. Ma in particolare, e direttamente furono prima alcuni nel nono secolo indicati senza nome del secondo Concilio di Scialon nel *can. 33.* con queste parole. *Quidam dicunt Deo solummodo confiteri debere peccata.* A questi successero nell'undecimo secolo i Flagellanti (1), i quali asserirono non essere la Confessione necessaria, ma supplirsi colla cruenta flagellazione. Wiclefo nel decimoquinto adottò sotto altro aspetto lo stesso errore, dicendo, che *si homo debite fuerit contritus, omnis confessio exterior est superflua, et inutilis.* Anche Pietro di Osma Dottore di Salamanca cadde nello stesso precipizio col dire, che la distinta Confessione non era prescritta dal divino precetto, ma solo dall' Ecclesiastico, e colla contrizione interna potersi ottenere la remissione della colpa, e della pena eterna senza la Confessione.

---

(1) I Flagellanti erano una Setta di Penitenti fanatici del Secolo XIII. Comparvero su le prime in Peruggia, e poi in Roma. Scorrevano le Città a turme nudi dall' umbilico in su flagellandosi a sangue. Tale pratica sarebbe stata un atto di penitenza, se non avessero unito l'errore. Dogmatizzavano, *necessarium esse ad salutem solum baptismum sanguinis per proprii corporis flagellationem* (Vid. Nat. Alex. in Sec. 13, e 14). Clemente VI., Sommo Pontefice, la condannò nella metà del Secolo XIV. quando ripullulò. Al cominciare del XV. Secolo la Setta risuscitò in Misnia. Un fanatico Flagellante nomato Corrado rinnovò la favola che gli Angeli aveano portata una lettera su l' Altare di S. Pietro di Roma per la istituzione della *Flagellazione.* Costui e cento altri furono condannati dalla Inquisizione. L' Abate Boileau attaccò i Flagellanti volontarj nella sua *Histoire des Flagellans.* Gersone prima di Boileau aveva scritto contro tali Settarj. Leg. *Dizionar.* delle Eresie tradotto da Tommaso Antonio Contin. *Art. Flagellanti.*

D'altronde bisogna distinguere i Settarj, seguaci dell'errore, da que'che per solo spirito di penitenza, e senza ostentazione, si flagellano. Ecco cosa dice Mabillon di quei Flagellanti ch' egli vide in Torino in processione il giorno del Venerdì Santo « Essi cominciarono a battersi nella Chiesa della Cattedra-» le, aspettando S. Altezza Reale, e si flagellavano assai lentamente; ma su-» bito che si fece vedere quel Principe fecero cadere una gragnuola di colpi » su le loro spalle già lacerate, ed allora la processione uscì di Chiesa. Questa » sarebbe una istituzione pia, se coloro si battessero così per dolore sincero » de'loro peccati, e con intenzione di farne una pubblica penitenza, e non per » dare al mondo una spezie di spettacolo» *Vid. Mabillon* Museum Italicum *pag. 80.*

Lutero accordò bensì l' utilità, e la pratica della Confessione, ma negonne la necessità, nè volle riconoscere alcun divino precetto, che la prescriva, asserendo essere ella una cosa, che dipendeva dalla libera volontà de' fedeli; e supponendo, che la necessità riconosciuta da'Cattolici nasca dalla sola legge Ecclesiastica, nell' articolo nono tra i condannati dal S. P. Leone X. chiama la legge stessa una sanguinosissima carnificina, e il suo discepolo Melantone la denominò Laccio delle coscienze.

Calvino parimente nel *lib. 3. Instit.c. 4 §. 13.* riconosce l' utilità, e l' antichità della Confessione segreta; ma esso pure la pretende libera, nè prescritta da alcuno divino comando; ed essere una legge inventata da Innocenzo III. nel quarto Concilio di Laterano, che da lui si chiama pestilente, e nociva, e da suoi seguaci *Tormentum Innocentianum.*

Tolse però a tutti i bestemmiatori la palma il Calvinista Dalleo, poichè quattro libri compose contro lo stesso dogma, in cui fa ogni sforzo e per eludere gli argomenti de' Cattolici, e per confermare positivamente l' error contrario. Ci restringeremo pertanto a produrre i principali da costui esagerati, mentre in essi contengonsi tutti quelli, che hanno potuto sognare gli altri.

L'argomento, dice, dedotto da'Cattolici dal testo sopraccitato di S. Giovanni nulla conchiude. Imperciocchè in esso non v'è parola, che indichi il debito della Confessione, cosa certamente, che non avrebbe omesso Cristo di esprimere, se l'avesse voluta necessaria, come fece della necessità del Battesimo, e dell'Eucaristia. E poi per poterla inferire almeno per conseguenza, bisognerebbe dimostrare, che i Sacerdoti sieno stati constituiti veri giudici; ma ciò come può farsi, se l'Apostolo li dichiara nella 2. ai Corinti *cap. 5. v. 20.* semplici ministri, e dispensatori de' divini misterj? e in Isaia *cap. 43. v. 25.*, e in S. Marco *cap. 2. v. 17.* si dice, che Iddio solo condona i peccati, e però i ministri non fanno, che spiegare la volontà di Dio; onde al più possono chiamarsi giudici nel senso, in cui si chiamano Salvatori, vale a dire impropriamente?

Non possono proferirsi inezie più miserabili. E quanto alla prima. Se io argomentassi così. Il Sovrano ha mandato il tale per governatore di tale Città, o distretto, acciò assolva, e condanni secondo il bisogno; ma non gli ha ordinato espressamente, che prima di proferire sentenza s'informi esattamente delle cause. Dunque non sono necessarj i processi per rilevare il vero stato delle medesime. Cosa risponderebbe l' Avversario con tutti i suoi aderenti? Sciocco, dovrebbe dire; quando il Sovrano destina, e manda un Presidente, e gli dà l'autorità di giudicare, nel tempo stesso lo obbliga ad informarsi dello stato delle cause, senza la quale informazione è impossibile una ragionevole giudicatura, e per con-

seguenza nasce ne' sudditi il debito di manifestare distintamente quanto appartiene all'affare, di cui si tratta. Lo stesso diciamo noi nel caso nostro. Il testo indica collazione di podestà di assolvere, e ritenere i peccati, il cui esercizio è impossibile senza cognizion distinta delle colpe. Dunque venne da Cristo imposto ai Ministri il debito d' informarsi esattamente dello stato dei penitenti, e a questi quello di esporlo con tutta la possibile precisione; e sarebbe anzi stata cosa ridicola, se avesse espressamente ingiunta tale necessità, mentre era evidentemente inclusa nella podestà conferita. Se poi l'espresse rispetto al Battesimo, e l' Eucaristia, lo fece, perchè essendo due Sacramenti di nuova istituzione, d'onde si avrebbe potuto raccoglierne la necessità di riceverli, se egli non l' avesse espressamente indicata? Fu adunque superfluo nel primo, e necessario nel secondo caso.

Che se tra' Cattolici Teologi si disputa della forza dell' argomento dedotto dal predetto testo, nulla conchiude per l' avversario; mentre, oltrechè la maggior parte lo riguarda per inconcusso, ancora quelli, ai quali tale non sembra, convengono però cogli altri nella confessione del dogma, e lo confermano se non altro con la Tradizione perenne.

Le prove soggiunte sono un puro miserabile equivoco. Chi non sa, che i Sacerdoti sono semplici delegati, e Ministri, e che l'autorità, la quale in principalità è solo propria di Dio, è in essi puramente delegata? Ma per questo investiti della medesima non la fanno da veri giudici? Sì, è Iddio solo, che perdona i peccati, ma non vuole accordarlo senza il ministero, e giudizio de' suoi delegati, così ha stabilito: e chi può contraddirgli? E nel senso appunto, in cui chiamansi Salvatori, e Mediatori, chiamansi anche Giudici, cioè in quanto sono tali constituiti dal Redentore, acciò applichino coi Sacramenti il frutto della sua redenzione, e con la sua autorità rimettano, o ritengano i peccati. Siccome adunque per essere mediatori subordinati, non ne segue, che realmente non conferiscano i Sacramenti, e non offeriscano a Dio un vero Sacrifizio di propiziazione; così non ne segue, che nel Tribunale della penitenza non facciano il vero uffizio di Giudici.

Sia così, soggiunge l' Avversario; non si può però dal lodato testo inferire, che sieno giudici necessarj, mentre ognuno può ricorrere al Tribunale di Dio immediatamente per ottener il perdono, come si fa anche nel Mondo, mentre i litiganti invece di ricorrere al Tribunal immediato, possono presentarsi al supremo, e in tal caso non v'è più alcuna necessità della Confessione.

Non v' ha dubbio, che ad ognuno, tanta è la divina Bontà, non sia libero l' accesso immediatamente al divin Tribunale per ottenere il perdono, e per questo abbiamo di sopra dimostrato, che la contrizione perfetta giustifica anche prima di ricevere il

Sacramento. Ma siccome Iddio medesimo ha stabilito, che niuno possa giustificarsi senza ricevere il Battesimo, o avere il proposito di riceverlo, e chi facesse il contrario non sarebbe giustificato: così rispetto alla penitenza, egli accetta il peccator ravveduto; ma con la condizione, che si serva del mezzo da lui stabilito, e il pretendere il contrario non sarebbe un ravvedersi, ma una temeraria presunzione, e invece di ottenere il perdono, si farebbe reo della trasgressione del divino comando. Ciò dimostrasi coll'esempio medesimo de' Tribunali terreni. Poichè se il Sovrano lascia ai sudditi la libertà di ricorrere immediatamente da lui, possono farlo, e ottengono l'intento. Ma se per conservare l'ordine della giudicatura facesse legge che prima tutti dovessero presentarsi a' Tribunali subalterni; il suddito, che pretendesse di fare il contrario, sarebbe trasgressor della legge, e con l'immediato ricorso si renderebbe indegno di ascolto, e meritevole, come temerario, di castigo.

Tanto il Sacerdote, replica, è giudice costituito pei peccati veniali, quanto pei mortali; tanto pel Battesimo, quanto per la penitenza, mentre anche in quello deve riconoscere i meritevoli, ed ammetterli, e rigettare gl' indegni. Eppure niuno ha mai sognato, che sia necessaria la distinta confessione de'peccati veniali, nè per ricevere il Battesimo quella de' mortali. Dunque deve dirsi lo stesso anche della penitenza.

Non può farsi confronto più spropositato di questo. E quanto a' peccati veniali; siccome questi nella sentenza Cattolica non privano della carità, e possono in molte altre maniere cancellarsi, ed ottenervi dalla divina Misericordia il perdono; così riguardo alla Confessione sono bensì sufficiente materia, ma non necessaria. In quanto che essendo la Confessione una parte essenziale del Sacramento, deve sempre intervenire, acciò quello si formi; ma dipende dalla volontà del penitente il confessarne alcuni, ed ometter gli altri; ed in tal caso il giudizio si forma dal Sacerdote sopra quelli, che gli sono esposti, e pronunzia la sua sentenza. Ma rispetto a' mortali, privando essi della grazia, e cagionando ognuno la morte spirituale dell' anima, Cristo ha stabilito di non applicare i meriti di sua passione, per la quale applicazione soltanto può riacquistarsi la grazia, se non per mezzo del Sacramento; e se qualche volta per la perfezione dell' atto di Carità, e di Contrizione resta l'anima giustificata, ha però il debito di soggettarsi al giudizio del Sacerdote, qualora possa averne l'opportunità. È adunque necessario l'esporre distintamente ogni colpa mortale, acciò possa formarsi del merito del penitente un ben fondato giudizio, a cui nulla servirebbe l'assoluzione di una, se altre ne ritenesse volontariamente nascoste, le quali non possono cancellarsi, se ad esse pure non estendasi la favorevole sentenza.

Quanto poi alla comparazione de' due Sacramenti, si vede dalla loro natura la disparità. Imperciocchè il Battesimo è istituito a fare rinascer l'uomo spiritualmente, e però il ministro ricerca bensì, se nell'adulto vi siano le necessarie disposizioni, tra le quali enumerasi la detestazione delle colpe, acciò volendo in esse persistere non impedisca l'effetto principale del Sacramento, che è la grazia santificante, la quale non può introdursi nell'anima, che ama il peccato; ma questo non è un atto di Giudice rispetto al reo, ma di prudente dispensatore, che esplora le disposizioni per conferire un Sacramento ad un indegno. Laddove il Sacramento della penitenza è istituito in forma di giudizio, in cui il Ministro deve giudicare della qualità delle colpe, e del merito del reo, ed imporgli la condegna soddisfazione, e però deve informarsi esattamente della causa, che deve decidere, il che è impossibile senza una distinta confessione di tutti i peccati gravi, che il penitente conosce dopo diligente esame di avere nell'anima.

Fanno gli Avversarj molto fondamento sopra un fatto raccontato da Socrate *Lib. 5. Hist. c. 19.*; e da Sozomeno, *Lib. 7. cap. 16.* successo sotto Nettario Patriarca di Costantinopoli. Cioè l'istituzione di un pubblico penitenziere, che ricevesse le Confessioni, e imponesse le convenienti soddisfazioni; ma essendosi per tal motivo divulgato lo stupro commesso da un Diacono con una nobile Donna, per lo scandalo indi nato, fu abolito l'uffizio predetto; onde conchiudono, che la confessione sia stata istituita dai Vescovi, e da essi pure levata.

Noi non possiamo entrare in una lunga discussione di questo fatto, che può leggersi in tutti gli Autori, che trattano della presente materia, e si dividono in diverse sentenze per darsi una convincente risposta. Solo diremo, che per mandare in fumo l'eretica opposizione non vi è bisogno di alcuna delle indicate erudite ricerche, e basta questo semplicissimo raziocinio. Supponiamo per vero il fatto nel senso, che pretendesi dagli Avversarj. Dimandiamo, se avanti Nettario, e dopo la sua morte siasi praticata sempre la Confessione Sacramentale? Che siasi e avanti, e dopo praticata, ella è una verità innegabile, come consta da tutti i Rituali della Chiesa Greca. Dunque non fu istituita da Nettario, nè da lui abrogata. L'istituzione adunque del Sacerdote Penitenziere, e la sua abrogazione non riguardava la Confessione assolutamente, ma solo in ordine alla pubblica penitenza. Che se pure contro l'evidenza si volesse sostenere avere riguardato la stessa confessione, cosa proverebbe contro il dogma? Dipende forse dalla testa di uno, o di alcuni Vescovi la sua esistenza? Quando fosse così, perchè Nestorio coi suoi aderenti sostenne in Cristo due persone, avrebbe abrogato il dogma dell'Incarnazione; Macedonio avrebbe annullata la Divinità dello Spirito Santo.

Ma perchè e avanti di loro, e al loro tempo, e dopo dalla Chiesa Universale sempre si credette il contrario, essi furono condannati per eretici, e restarono quei dogmi inconcussi. Ora diciamo lo stesso nel caso nostro. Avrebbe errato Nettario coi suoi aderenti, e sarebbe stato condannato come eretico, se avesse ciò attentato; ma non lo fu, perchè mai si sognò uno sproposito così solenne a lui calunniosamente attribuito dagli Avversarj.

Allegano finalmente anche l'autorità dei Padri, per esempio di S. Basilio, *in Psal.* 37., ove dice, che basta, che il peccatore si confessi dinanzi a Dio, come Davide. Di Origene, *Hom.* 2. *in Levit.* il quale alla propostasi obbjezione, che diceva essere di peggior condizione i peccatori di presente di quel che fossero nella Legge Mosaica, perchè allora erano molte maniere di espiare i peccati. Laddove nella Nuova non vi è altro, che il Battesimo; nulla risponde, e la sorpassa, il che non poteva fare, se avesse riconosciuta necessaria, e valida la Confessione; ed altri.

Ma nulla del pari provano simili autorità assurdamente interpretate. S. Basilio parla a proposito della penitenza di David, e giustamente asserisce, che per ottenere il perdono bastò il confessare la sua colpa dinanzi a Dio, non essendo allora istituito il Sacramento della Penitenza. Sebbene in un vero senso può dirsi anche di presente, cioè, che basta al peccatore la vera contrizione per essere giustificato anche avanti la confessione, quando non possa farla, e ne concepisca il proposito, e il desiderio. Per altro abbiamo veduto di sopra, qual sia il suo espresso sentimento circa un tal punto.

Origene riferisce l'obbjezione dei Montanisti, i quali non ammettevano alla strada per la salute fuori del battesimo. Ma è falso, che l'ammetta, e non vi risponda; poichè nella stessa omilia enumera la Sacramental Confessione per mezzo di ottenere il perdono con queste parole: *Et adhuc septima, licet dura, et laboriosa per pœnitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum, et cum non erubescit Sacerdoti Domini indicare peccatum suum.* Per ogni verso adunque resta inconcussa l'obbligazione da Dio imposta della distinta Confessione Sacramentale.

Se la pietà dei fedeli fossesi sempre conservata nel suo fervore, sarebbe bastato per animarli alla pratica della Confessione Sacramentale il solo riflesso della utilità, che ne potevano ritrarre, e della obbligazione, a cui li costringeva il divino comando; ma andando sempre decadendo un tal fervore, e moltiplicandosi per lo contrario le colpe, e la trascuraggine di espiarle, fu necessario, che la Chiesa vi opponesse un efficace rimedio anche con le sue Leggi. Di fatto l'anno 1215. il Sommo Pontefice adunò il quarto Concilio di Laterano, in cui nel *cap.* 21 stabilì, che *Omnis*

utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio Sacerdoti, et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere. E il Concilio di Trento *sess. 14. can. 8. Si quis dixerit... ad Confessionem non teneri omnes, et singulos utriusque sexus Christifideles juxta magni Concilii Lateranensis constitutionem semel in anno, et ob id suadendum esse Christifidelibus, ut non confiteantur tempore Quadragesimæ, anathema sit.* È adunque indubitata la Legge Ecclesiastica obbligante all' annua Confessione Sacramentale, la quale come si vede, non la istituisce, mentre era già in uso universalmente dalla Chiesa, ma solo determina il tempo, dentro il quale debba osservarsi il divin comandamento, che la prescrive, alla quale obbligazione non si soddisfa, se non da chi si confessa con le debite disposizioni, essendo dannata dal S. Pontefice Alessandro VII. la proposizione, che asseriva, *Qui facit confessionem voluntarie nullam, satisfacit præcepto Ecclesiæ.*

Sogliono i Moralisti fare molti quesiti circa la pratica per l'osservanza del medesimo precetto, ma questi non entrano nel nostro piano. Siccome nemmeno la celebre controversia eccitata circa l' intelligenza di quelle parole del Canone precitato *proprio Sacerdoti;* essendo già stato dichiarato doversi intendere non solo il proprio Parroco, ma qualunque Sacerdote e Secolare, e Regolare approvato dal Vescovo Diocesano; perchè essendo egli nella sua Diocesi il principale Gerarca, che ha la piena giurisdizione sopra tutte le pecore alla sua cura affidate, siccome può esercitarla per sè medesimo, così può commetterla a chiunque da lui venga giudicato abile, ed opportuno.

CAPITOLO VI.

Si spiegano le condizioni, che devono accompagnare la Confessione Sacramentale, acciò sia fruttuosa secondo la sua istituzione, e nel senso Cattolico della Chiesa.

Essendo la Confessione, di cui trattiamo, una parte essenziale della Penitenza, naturalmente ne segue, che non qualunque confessione, nè fatta in qualunque modo, basti perchè sia per questo riguardo valida, e fruttuosa; e però i Teologi hanno distinte varie condizioni, le quali devono accompagnarla, acciò sia realmente Sacramentale. Riduconsi queste a sedici. La prima delle quali esige, che la Confessione sia umile, vale a dire e nel portamento esterno degli abiti, e nella maniera di esporre le colpe, e molto più nell' interno del cuore riconoscendosi reo avanti il Tribunale di Dio. Semplice, e nuda, vale a dire, che senza inon-

pellamenti, senza equivoci esponga le colpe tali, e quali le riconosce nella coscienza. Pura, e fedele, che non intrecci altre cose estranee, che non appartengano alla confessione, nè accresca, nè diminuisca la verità, nè abbia altro fine, se non la gloria di Dio, e la salute dell'anima. Discreta nel dire quanto è necessario, nel dirlo in modo conveniente alla santità della circostanza, in cui si trova, e principalmente nello sciegliere un pio, dotto, e prudente Confessore. Volontaria, e libera, sicchè si faccia, perchè si giudica mezzo necessario per conseguire la salute, non costretti da rispetto umano, o per qualche altro terreno motivo. Vereconda, che dimostri un santo rossore per le colpe commesse contro la Divina Bontà, ed esprimendole con tutta la circospezione, e modestia. Lacrimosa, vale a dire proveniente da sincero pentimento. Forte, e accusatrice, cioè superando ogni ripugnanza o vergogna, che tenti di fare tenere celato qualche peccato, o circostanza, che necessariamente debbe esprimersi, e non ne senti, o diminuisca la gravità. Sollecita, che non si differisca troppo tempo dopo avere commesso il peccato. E frequente secondo il giudizio del saggio Confessore, essendo essa il rimedio per stare lontani dai pericoli di cadere, e il mezzo efficace per ottenere gli ajuti necessarj per un tal fine.

Restano altre tre condizioni, le quali avendo connessione più stretta col dogma da noi esposto, meritano una più diffusa esposizione, cioè la integrità, la segretezza, e la volontà di soggettarsi a quanto venga imposto dal Ministro per rimediare al male fatto. Ma siccome la seconda di esse riguarda più il Sacerdote, che il penitente, e la terza s'include nella soddisfazione, così differiremo a parlarne, quando tratteremo del sigillo, e della soddisfazione medesima, e qui solo faremo parola della integrità.

Col nome d'integrità di confessione s'intende una esatta, e compiuta esposizione delle colpe commesse, il che potendo succedere in due maniere, cioè primo con l'esporle con tanta precisione, e accuratezza, che niuna ne sfugga nemmeno per inavvertenza incolpabile, e questa chiamasi integrità materiale. Secondo quando dopo diligente ricerca si espongono le colpe nel miglior modo possibile al penitente, sicchè per colpa sua nulla si ometta, ma solo per qualche urgente motivo, o per incolpabile inavvertenza, o dimenticanza non può dir tutto, come vorrebbe, e questa chiamasi integrità formale.

Non essere necessaria pel valore, e frutto del Sacramento la integrità materiale, è sentenza comune nella Cattolica Chiesa; poichè attesa la umana condizione, anche premesso qualunque diligentissimo esame, possono sfuggire molte colpe particolarmente interne, o ritrovate dimenticarsene innocentemente nell'attuale accusa; e possono occorrere molte circostanze, in cui il pe-

nitente non possa accusarsi di tutto, come può vedersi nei Moralisti; onde il Concilio di Trento nella spesso citata sessione *cap. 5*. riprovando l'empia calunnia dei Novatori, con cui tentano d'infamare la Confessione spacciandola per impossibile, e per una carneficina della coscienza, così si esprime: *Constat enim nihil aliud in Ecclesia a pœnitentibus exigi, quam ut postquam quisque diligentius se excusserit, et conscientiæ suæ sinus omnes, et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum, et Deum suum mortaliter offendisse meminerit, reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur.*

Della sola formale adunque noi tratteremo in quanto concerne il nostro instituto. Essere pertanto necessario pel valore del Sacramento l'esporre distintamente tutti i peccati e interni, e esterni con tutte le circostanze, che loro aggiungono una gravità di spezie diversa da quella, che hanno del proprio connaturale oggetto, e determinarne il numero o preciso se si sappia, o all'incirca, qualora non sappiasi precisamente, ella è verità di fede, e tutti quelli argomenti dimostranla, che abbiamo di sopra prodotti per provare la necessità della Confessione; avendo definito il sopraccitato Concilio *can.7*. *Si quis dixerit in Sacramento Pœnitentiæ ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino confiteri omnia, et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita, et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta, et quæ sunt contra duo ultima Decalogi præcepta, et circumstantias, quæ peccati speciem mutant, anathema sit.* E con ragione. Poichè qualunque delle predette cose si ometta, resterebbe al giudice ignoto lo stato del penitente, nè potrebbe proferire una prudente sentenza, nè imporre una congruente soddisfazione; mentre è molto più reo chi ha più peccati di chi ne ha meno, chi ne ha commessi in molte diverse spezie di chi non ne ha se non di una sola; ed essendo diverse le malattie, qualora non si espongano distintamente con tutti gli accidenti, che possano diversificarle sostanzialmente, non possono prudentemente dal medico, benchè perito, applicarsi le medesime.

Quantunque poi nulla abbia espressamente diffiuito la Chiesa circa quelle circostanze, che dentro la stessa spezie aggravano notabilmente la colpa, come per esempio la maggior quantità nel furto; non è però da seguirsi la sentenza di quei Teologi, che esimono i penitenti da un tal dovere; essendo molto più conforme alla dottrina della Chiesa la opposta comunemente asserita, e per conseguenza mancherebbe alla formale integrità necessaria per la confessione, chi le omettesse. Ed eccone senza entrare in tale disputa evidentissima la ragione. Per qual motivo dal Concilio citato, e da altri, che potrebbero allegarsi, si ricerca la distinta

esposizione delle circostanze mutanti spezie? Non per altro, se non *quod sine illis peccata ipsa neque a pœnitentibus integre exponantur, nec judicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censerè possint, et pœnam, quam oportet, pro illis pœnitentibus imponere.* Ma lo stesso inconveniente succede anche col tacere le circostanze, benchè soltanto notabilmente aggravanti, essendo evidente essere più reo chi ruba cento scudi, di chi ne ha rubato un solo. Il dire: ho rubato in materia grave, ho commesso un incesto, non basta per esporre il suo stato; nè il gindice saggio deve acquietarsi, ma se interrogando rilevi, che il furto è di mille scudi, l' incesto sia colla Madre; formerà un giudizio molto diverso della gravità della colpa, e ingiungerà maggiore la pena, come si può vedere negli stessi canoni penitenziali. Dunque l' ommissione delle circostanze notabilmente aggravanti rende non intiera formalmente la Confessione, o almeno rende dubbia la integrità, e per conseguenza non può non essere gravemente peccaminosa anche per questo solo, che espone a pericolo di nullità di Sacramento.

Con lo stesso principio risolvesi anche la quistione, se sia necessario lo esprimere la persona del complice nello stesso peccato, qualora insti il precetto della Confessione, e non possa il penitente ritrovare altro Confessore, a cui sia di quello la persona ignota, poichè potendosi ciò esegnire, sarebbe un infamare senza bisogno il prossimo, che non è lecito. E la ragione è chiara. Imperciocchè quando la qualità della persona del complice dà al peccato una malizia o specificamente diversa, o notabilmente più grave della sua naturale, l'occultarla è lo stesso, che non esprimere la colpa, come è in sè stessa. Dunque mancherebbe nella formale integrità; il che confermasi coi canoni penitenziali, nei quali si stabiliscono le opere soddisfattorie ai delitti commessi con altri secondo la diversa qualità dei complici. Dunque si suppone, che debbansi manifestare.

Alla stessa integrità appartiene il dovere confessare tutti i peccati allo stesso Ministro, nè potersi dividere tra due; poichè nè l' uno, nè l' altro verrebbe a formare una giusta idea dello stato del penitente; oltredichè non potendosi rimettere un peccato senza l' altro, sarebbe nulla e l' una, e l' altra confessione. Può solo adunque chi avesse casi riservati, presentarsi al Superiore per ottenere la facoltà di farsi assolvere dai medesimi, se non vuole ad esso confessarsi. Ma per ottenerne l' assoluzione Sacramentale deve intieramente insieme cogli altri manifestarli al medesimo Confessore. Nè il Superiore medesimo può sacramentalmente assolverlo dai riservati, e rimandarlo per gli altri al Ministro ordinario; ma solo può udirlo per levare l' ostacolo della riserva.

Intera finalmente deve essere la Confessione anche rapporto

al tempo, vale a dire, che sia una sola Confessione moralmente continuata, e non moralmente interrotta. Dicesi Confessione moralmente continuata quella, che quantunque si faccia in diversi tempi poco tra sè distanti, o per motivo della maggiore preparazione del penitente, o per ragionevole motivo per parte del Confessore, tutti però questi atti parziali procedono dalla stessa buona volontà del penitente, e tendono al medesimo fine, cioè l' intiero ravvedimento. Dicesi poi moralmente interrotta, quando tra una parte e l altra passi molto tempo senza ragionevole motivo, nè per parte del penitente, nè per parte del Sacerdote. Nel primo senso è la Confessione intiera; ma non già nel secondo; e per conseguenza deve ripetersi quanto antecedentemente alla interruzione si espose.

CAPITOLO VII.

Spiegata l'idea della soddisfazione, come parte del Sacramento, se ne dimostra la necessità, non solo come medicina, preservativo, e riparo del mal'esempio, ma come giusto risarcimento della offesa fatta alla Divina Maestà collo sconto della pena temporale, di cui d' ordinario va debitore il penitente, anche ottenuto il perdono della colpa, e la remissione della pena eterna. Al qual fine servono non solo le penitenze ingiunte del Sacerdote, ma ancora le penalità spontaneamente assunte, o provenienti da qualsivoglia cagione estranea pazientemente tollerate. La quale soddisfazione riguardo alla integrità del Sacramento può lecitamente, e validamente eseguirsi sì avanti che dopo l' assoluzione Sacramentale.

Per nome di soddisfazione generalmente parlando, come indica la forza della voce medesima, s' intende un sufficiente sconto di qualsivoglia debito, il che può succedere, e riparando con eguaglianza perfetta, come ricercasi nella violazione della giustizia commutativa, e con eguaglianza di proporzione, come succede nella giustizia vindicativa. Nel primo senso riguarda il danno reale; nel secondo l' ingiuria, e offesa in qualsivoglia modo recata; e di presente prendesi in questo secondo aspetto, vale a dire, per un pagamento di debito contratto per la colpa come offesa di Dio. E perchè in due maniere può l' uomo scontare un tal debito, cioè o col volontariamente intraprendere azioni penose e prima, e dopo del ricevere il Sacramento, o col soggettarsi ad accettare quelle, che vengono imposte dal Sacerdote nella amministrazione del Sacramento medesimo; la prima dicesi non Sacramentale, l' altra Sacramentale, e costituisce la terza parte

materiale del Sacramento non essenziale, ma integrale, vale a dire, che dà l'ultima perfezione al Sacramento, senza di cui rimarrebbe imperfetto, in quella guisa, che anche il giudizio umano sarebbe bensì essenzialmente formato colla prolazione della sentenza, ma non avrebbe il suo intiero compimento, se non succedesse la esecuzione della pena, quando la grazia del Sovrano non supplisca colla dispensa. La prima, che precede il Sacramento, solo serve di disposizione, ma non di merito propriamente detto, non supponendo nel penitente peranche la Carità, e la grazia abituale, senza le quali questo non può sussistere. Ma la seconda contiene la vera ragione di merito rigoroso, come quella, che suppone la giustificazione di già operata. Finalmente la prima ha per fine la remissione della colpa, e della pena eterna, e temporale. Ma la seconda riguarda la sola pena temporale, mentre suppone col Sacramento le due prime dalla Divina Misericordia gratuitamente rimesse.

E questa viene da Teologi diffinita: *Pœnæ acceptatio, et volontaria perpessio a Confessario injuncta ad compensandam injuriam Deo illatam, et ad pœnam temporalem solvendam.* Dalla quale diffinizione si vede, che la soddisfazione ingiunta deve liberamente accettarsi, ed eseguirsi dal penitente; altrimenti se fosse forzata, e involontaria, non sarebbe a Dio grata, ed accetta; doversi ingiungere dal Confessore, altrimenti non sarebbe parte del Sacramento; e ciò esigersi necessariamente per riparo della ingiuria fatta a Dio peccando, e per pagare la pena temporale rimasta dopo il perdono ottenuto da soddisfare.

Ciò premesso, dimostriamo la prima parte della Cattolica verità, essere cioè la soddisfazione necessaria non solo come medicina per levare dall' anima le reliquie rimastele della mortale infermità, da cui col Sacramento si è felicemente riavuta, e per preservativo, acciò stia guardinga nell' evitare tutto ciò, che potesse darle urto alla nuova caduta, e riparare lo scandalo dato con una esemplare condotta, di cui alcuno non può a ragion dubitarne; poichè siccome le malattie corporali, coi rimedj ad esse contrarj si curano, così le spirituali, che nascono unicamente dai vizj, cogli atti virtuosi risanansi, e preservasi dall' incorrerle; e se col mal fare si fecero negli altri cattive impressioni, col ben operare si edificano; e tanto più facilmente tutto ciò si ottiene, quanto più le azioni soddisfattorie sono di mortificazione, e patimento. *Procul dubio*, dice il Concilio di Trento, *sess. 14. cap. 8. a peccato revocant, et quasi fræno quodam coercent hæ satisfactoriæ pœnæ, cautioresque, et vigilatiores in futurum pœnitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt.* Ma che in oltre si estenda una tale necessità

per soddisfare alla divina giustizia per l' ingiuria a lei fatta, e per la pena temporale rimasta dopo ancora ottenuta la remissione della colpa , e della pena eterna , si dimostra primieramente colle divine Scritture.

Cosa infatti vogliono esse indicare , quando ci rappresentano le disgrazie incorse per lo peccato da Adamo commesso? Egli certo ne ottenne col pentimento il perdono , e noi col Battesimo lo cancelliamo : eppure ad esso vi soggiacque , e noi tuttora vi andiam soggetti. Quando ci dicono, che Aronne , e Mosè sono morti prima di entrare nella terra promessa in pena della loro diffidenza commessa nel far uscire dalle rupi l' acqua , perciò chiamata di contraddizione ? eppure erano accettissimi a Dio. Quando di David , l'uomo a lui sì caro , ci dicono essere stato punito dopo l' assicurazione avuta del perdono , colla morte del figlio nato dall' illecito commercio con Bersabea , colla peste di tre giorni per la numerazione del Popolo ? ed altri simili ; se non che Iddio giusto Giudice non vuole d' ordinario rimettere la pena temporale dovuta alla colpa senza una congrua soddisfazione.

Cosa vogliono dire , quando ci rappresentano Dio , che si esprime , che per accordare il perdono oltre il pentimento del cuore , esige le opere laboriose , e penali. *Convertimini ad me in toto corde vestro* , come dicesi in Gioele *cap. 2. v. 12.* , *in jejunio , et fletu , et planctu ?* David era già pentito , eppur diceva *Psal. 58. v. 12. Posui vestimentum meum cilicium*, e *Psal. 34. v. 13. Humiliabam in jejunio animam meam.* Se non che la divina giustizia vuole una conveniente soddisfazione della offesa ricevuta , onde resti il reo punito , e ristabilito l' ordine da lui violato.

Finalmente cosa vogliono indicare , quando ci dicono , che e colle limosine e colla pratica delle virtù si redimono i peccati, come si ha in Daniele *cap. 4. v. 24.*, e nei Proverbj *cap. 16. v. 6.* se non che si soddisfa pei medesimi ? Ma il soddisfare pei peccati suppone debito della pena ; dunque benchè rimessi quanto alla colpa , resta ancora da supplir per la pena.

Collo stesso sentimento parlano i Padri. S. Agostino sopra il Salmo 50. *Aliquando* , dice , *Deus , cui ignoscit in futuro sæculo, corripit eum de peccato in isto sæculo* , e porta il soprariferito esempio di David , e poi soggiunge : *Impunita peccata etiam eorum , quibus ignoscis, non reliquisti.* E S. Gregorio Magno *lib. 9. Moral. cap. 34.* o *17. Delinquenti Dominus nequaquam parcit , quia delictum sine ultione non deserit ; aut enim ipse hoc homo pœnitens punit , aut hoc cum homine vindicans percutit* ; e lo conferma collo stesso esempio di David , e di tutti i discendenti da Adamo.

Altri protestano , che Iddio non perdona , se non colla condi-

zione di essere soddisfatto colle opere penitenziali: *Quam ineptam*, scrive Tertulliano, *lib. de Pœnit.c. 16.*, *quam iniquum, pœnitentiam non adimplere , et veniam delictorum sustinere , hoc est pretium non exhibere , et ad mercedem manum emittere. Hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit ; hac pœnitentiæ compensatione redimendam proponit Deus impunitatem.* Lo stesso professa Origene, *homil. 3. in lib. Judic.*, e S. Cipriano nel *lib. de Lapsis.*

Altri finalmente insegnano, che la pena deve essere corrispondente alla gravità della colpa. Vaglia per tutti S. Ambrogio, il quale nella esortazione *ad Virgin. Laps cap. 8.* parla così. *Grandi plagæ alta , et prolixa medicina opus est* , ecco il fine della soddisfazione; ma non basta; *Grande scelus* , soggiunge , *grandem habet necessariam satisfactionem;* ecco l' altro fine. Secondo adunque i Padri è necessaria la soddisfazione per soddisfare alla divina giustizia, e scontare la pena temporale rimasta da pagare dopo la remission della colpa.

Ascoltiamo adesso la Chiesa Universale , che nella sessione citata *cap.8.* espone il dogma, e lo conferma con argomenti invitti. *Sancta Synodus declarat falsum omnino esse , et a Verbo Dei alienum culpam a Domino numquam remitti , quin universa etiam pœna condonetur . . . Sane et divinæ justitiæ ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam delinquerint ; aliter vero , qui semel a peccati , et dæmonis servitute liberati , et accepto Spiritus Sancti dono scienter templum Dei violare, et Spiritum Sanctum contristare non formidaverint.* La equità di una tale condotta , quando non vi fossero nè Scritture, nè Padri, il lume naturale, e la esperienza stessa intieramente dimostranla. Poichè in qual foro vengono giudicati, e trattati al modo stesso un reo, che peccò per ignoranza , o per un cieco subitaneo trasporto , ed uno, che con avvertita malizia, e con orrida ingratitudine offese il suo Sovrano? *Et divinam Clementiam decet*, prosegue il Concilio assegnando un'altra ragione; *ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata leviora putantes velut injurii , et contumeliosi Spiritui Sancto in graviora labamur , thesaurizantes nobis iram in die iræ.* Di fatto se tanta è in noi la facilità di cadere a fronte del debito di pagare la pena, che sarebbe, se Iddio condonasse la colpa senza esigerne alcuna soddisfazione? Operando egli adunque sempre di concerto con tutti i suoi attributi , siccome la divina misericordia ricerca , che perdoni al peccatore, che si pente ; così la giustizia , alla quale appartiene il ristabilire l' ordine violato dal peccatore medesimo colla trasgressione delle sue sante leggi, nè potendosi ristabilire se non con la pena del reo , esige che se gli faccia tanto contro sua voglia soffrire, quanto per secondare

le disordinate sue inclinazioni ebbe la temerità di commetter contro i suoi divieti. Quindi nel canone 12. diffinì. *Si quis dixerit totam pœnam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque pœnitentium non esse aliam, quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse; anathema sit.* Egli è adunque dogma infallibil di fede, essere la soddisfazione necessaria per soddisfare alla divina giustizia, e per espiare la pena temporale, a cui d'ordinario rimane anche il giustificato soggetto.

Ad impugnare una tal verità si sollevarono, lasciando da parte gli antichi erranti come furono secondo Teodoreto, *lib. 4. Hæret. Fab.* gli Audiani, ed alcuni Manichei, i quali promettevano a coloro, che abbracciavano la loro Setta, la remissione di ogni colpa, e pena; i moderni Riformatori Luterani, e Calvinisti per conseguenza necessaria della spropositata, ed empia loro riforma. Imperciocchè sostenendo essi, che colla sola fede si operi la giustificazione intesa a loro modo colla imputazione della giustizia di Cristo, il quale sovrabbondantemente soddisfece per ogni colpa, e per ogni pena a lei dovuta, vengono a conchiudere essere la soddisfazione da Cattolici asserita una scolastica invenzione; e non potendo negare la esistenza degli antichi Canoni penitenziali, si riducono a dire, che quelle prescritte soddisfazioni erano soltanto ordinate al riparo dello scandalo, e per dimostrare alla Chiesa il ravvedimento de' delinquenti; nè le opere penitenziali ad altro servire, che a mitigare le calamità della vita presente, ma non già per soddisfare a Dio, o per pagar pena alcuna, che rimanga dopo la remission della colpa; come può vedersi in Lutero *art. 5.*, tra i condannati e nel Serm. *de' Pœnit.* in Calvino *lib. 3. instit. cap. 4. n. 25.*, e ne' loro rispettivi seguaci Mellantone, e Dalleo.

Per rovesciare da capo a fondo tutte le macchine da costoro inventate per sostenere errori sì manifesti, bastar potrebbe il riflettere, che tutte si fondano sul principio falsissimo già impugnato della giustificazione fatta con la sola fede; ma non temiamo di entrare in particolare tenzone anche circa il punto, di cui trattiamo, e far loro vedere quanto sieno inetti i loro sforzi.

Primieramente per abbattere l'argomento da noi prodotto dalle Scritture, argomentano in questa forma. Tutti i flagelli, che nelle Scritture leggonsi fulminati, sono o vendette contro de' contumaci nelle iniquità, o prove, ed occasioni di pazienza, e di virtù de' giusti. Ora i primi non sono certo per remissione di pena rimasta dopo la remission della colpa, che si suppone ancora esistente; i secondi non sono castighi pei peccati, che non vi sono; dunque non possono chiamarsi soddisfazioni, o pagamenti di pena rimasta dopo cancellata la colpa.

Se Calvino, chè propone un tal argomento, avesse fatto ri-

flesso alle regole logiche, si sarebbe vergognato di produrlo: poichè queste insegnano, che il dilemma acciò conchiuda, deve escludere ogni mezzo; il che nel suo non si verifica; mentre tra i supplizj de' contumàci, e le prove de' giusti, si leggono anche i castighi dati per espiare le colpe già rimesse in ragione di offesa, ma non soddisfatte quanto alla pena. Bisogna volontariamente accecarsi per non vederlo ne' testi da noi in primo luogo recati. Davidde era ravveduto, quando morì il figlio generato coll'adulterio, nè con tutti i digiuni, e gemiti, che interpose, potè salvargli la vita; ed affinchè sapesse, che la sua morte era pena del suo peccato, Dio gli fece dire da Natan 2. *Reg. c. 12. v. 13.*, e *14. Dominus quoque transtulit peccatum tuum.... Verumtamen quoniam blasphemare fecisti inimicos Domini propter verbum hoc, filius, qui natus est tibi, morte morietur;* e lo stesso gli fece intendere dopo la vana enumerazione del popolo. Nelle Scritture adunque viene indicata una classe di flagelli scaricati in soddisfazione della pena temporale dovuta per le rimesse.

Ma, soggiungono, come può accordarsi il debito di soddisfare per la pena rimessa con quanto dice Dio medesimo per Ezechiele sopraccitato, che non si ricorderà più delle iniquità dell'empio, che si ravvede. Il fargli pagare la pena dopo perdonata la colpa è un ricordarsi dell'offesa. E con quello, che dice l'Apostolo ai Romani *c. 8., v. 1. Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu;* il che sarebbe falso, se rimanesse il debito della pena.

Si accorda benissimo, e basta per vederlo riflettere al significato delle parole. Dice il primo testo; *Si impius egerit pœnitentiam... et fecerit judicium.* Cosa vuol dire ciò? Far penitenza vuol dire pentirsi, e castigare in sè le colpe commesse *In jejunio, in fletu, in planctu.* Far il giudizio significa l'offerire a Dio in riparo dell'offesa una conveniente soddisfazione. Far la giustizia indica l'adempimento di un tal dovere. Ora di un tale penitente Iddio protestasi, che non si ricorderà più delle sue colpe, perchè col pentimento ne ottiene il perdono, e con la soddisfazione paga ogni pena. Per altro può anche spiegarsi, e si verifica anche intendendolo della remissione soltanto quanto alla colpa, e pena eterna, benchè resti il debito della pena temporale. Poichè quelle rimesse, il penitente è divenuto figlio di Dio, ed erede del Paradiso, e il debito della pena temporale può bene ritardargliene il possesso, ma non privarnelo. Onde il *non recordabor* vuol dire, che Iddio rimette intieramente nella sua grazia il pentito, ma col debito di soddisfare per la pena, qualora la veemenza della contrizione non sia sì grande, che la supplisca.

Al modo stesso spiegasi quel dell'Apostolo, cioè, che nei rinati in Cristo non resta motivo di condanna alla morte eterna, non già quanto alle pene temporali, a cui vanno soggetti anche

i battezzati bambini in questa vita. Se poi rispetto agli adulti col Battesimo si cancelli ogni debito anche di pena temporale, sicchè morendo subito dopo averlo ricevuto degnamente se ne voli senza alcun ritardo alla gloria, il che d'ordinario non si verifica de' penitenti; ciò proviene dal divino Volere, che ha stabilita la diversa natura de' Sacramenti. Il Battesimo ha voluto, che sia una spirituale rinascita; e però rinnovandosi intieramente l'uomo quanto allo spirito, nulla resta da cancellare. La penitenza l'ha voluta in forma di giudizio, e però siccome in questo non si perdona la colpa senza la dovuta soddisfazione, così in quello si rimettesse la colpa, ma col debito di soggiacere alla pena temporale, la quale per altro può dirsi un nulla rispetto all'eterna, che eravi destinata, e che commutasi nella temporale.

Secondo l'insegnamento dell'Apostolo, replicano, ai Romani *c. 3. v. 24.*, la giustificazione è onninamente gratuita, e si fa per riguardo alla redenzione operata dal Salvatore; *justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu.* Dunque non è necessaria alcuna soddisfazione, altrimenti non sarebbe più gratuita, ma un atto di giustizia.

Non può dedursi da un principio infallibile conseguenza più falsa. Imperciocchè quantunque la soddisfazione tra le creature sia un atto di giustizia, non è però tale tra Dio e gli uomini, ma solo in Cristo per ragione della unione ipostatica. Iddio adunque gratuitamente rimette rispetto a noi la colpa, e ci giustifica pei meriti di Gesù Cristo, e gratuitamente per suo riguardo ci dà la grazia, con cui pentirci, e soddisfare, ed accetta le nostre soddisfazioni, che esige per conservare l'ordine, come abbiam detto, della sua giustizia, ed acciò ci servan di freno per non cadere di nuovo. Non vi è adunque ripugnanza alcuna tra la gratuita giustificazione, e l'obbligo di soddisfare, mentre tutto proviene dalla sua grazia, senza della quale nulla possiamo.

La soddisfazione di Cristo, ripigliano, fu d'infinito valore. Dunque soddisfece per noi non solo interamente, ma sovrabbondantemente. A che proposito adunque si vogliono necessarie le umane soddisfazioni? Tanto più, che è impossibile all'uomo il soddisfare a Dio.

Se Iddio operasse senza ragione, e a caso, potrebbe aver luogo un tale argomento. Ma operando egli con sapienza infinita, che comprende tutte le relazioni a' suoi divini attributi, ne segue essere il medesimo uno sproposito de' più grossolani. Cristo soddisfece sovrabbondantemente per tutti i peccati, e per tutte le pene ad essi dovute, e senza una tale soddisfazione nulla varrebbero tutte le umane soddisfazioni. Ma perchè agli uomini giovasse, e ne partecipassero il frutto, volle, che intervenisse l'applicazione de' Sacramenti, che come canali in essi la trasfondes-

sero; e questo l'ordinò non perchè non potesse fare altrimenti, ma perchè così conveniva e alla sua giustizia, e alla sua misericordia, e al nostro sommo vantaggio, come insegnasi dal Tridentino. La soddisfazione adunque di Cristo fu necessaria, perchè all'uomo era impossibile il poter soddisfare, ma sono anche necessarie le soddisfazioni umane, perchè si applichi in particolare a ciascuno di quella il frutto, e divengano esse pure a Dio accette e meritorie.

Non è dell'argomento miglior la conferma, poichè consiste in un equivoco. Che l'uomo non possa soddisfare in tutto rigore di giustizia alla Divina offesa Maestà quanto alla colpa, e pena eterna, senza difficoltà si concede, e abbiam già detto, che tutto ciò si rimette gratuitamente dalla sua Misericordia pei meriti del Redentore. Ma è falso, falsissimo, che l'uomo costituito in grazia non possa condegnamente soddisfare per la pena temporale. Imperciocchè, se, come abbiam dimostrato, può con merito *de condigno* meritare l'aumento della grazia, e della gloria, e questa ancora come mercede; perchè non potrà soddisfare per la pena temporale limitata, e finita? E tanto è ciò vero, che tutti i Padri d'accordo intimano a' peccatori ravveduti il debito di soddisfare, il che non farebbero, se lo avessero impossibile giudicato. Due soli ne recheremo. S. Gregorio Nazianzeno, *orat. in Sancta Lumina. Æquale est malum*, dice, *et dimissio absque castigatione, et castigatio sine venia; quandoquidem illa totas relaxat habenas, hæc vero nimium restringit.* Ecco in due parole la condanna de' Novaziani, e Luterani prima ancora (1), che nascessero, de' quali i primi escludevano dal perdono certi peccati ad onta d'ogni soddisfazione, e i secondi senza alcuna soddisfazione li vogliono rimessi. Santo Agostino sopra il Salmo *50*. a quelle parole — et a peccato meo munda me: *Implora misericordiam*, soggiunge, *sed attende justitiam: Misericordia est, ut ignoscat peccanti, justitia est, ut puniat peccatum. Quid ergo quæris misericordiam? Peccatum impunitum remanebit? Respondeat David... Non, Domine, non erit impunitum peccatum meum... non impunitum erit; sed ideo nolo, ut tu me punias, quia ego peccatum meum punio.*

(1) L'Autore, riferendo il testo di S. Gregorio di Nazianzo, detto il *Teologo*, avverte condannarsi dal S. Padre l'errore de' Novaziani, e de' Luterani *pria che nascessero*. Questa espressione alla mente degl'inesperti in Cronologia potrebbe produrre qualche equivoco. Onde togliersi, sappia il Lettore che l'errore de' Novaziani, insorto alla metà del Secolo III, fu poi condannato ancora dal suddetto S. Padre (nella Orazione *ad Sancta Lumina*), il quale fiorì nel Secolo IV, essendo morto al 389; l'errore poi de' Luterani, dogmatizzato da questi falsi Riformatori nel Secolo XVI, si dice giustamente dall'Autore esser predannato per S. Gregorio Nazianzeno.

Ma come mai è possibile, instano di nuovo, che tolta la colpa dell' anima, e rimessa la pena eterna, sussista ancora il debito della pena temporale?

Risponde l' Angelico essere ciò non solo possibile, ma succeder di fatto, e d'ordinario, e nella *3. p. q. 86. a. 4.* così risolve la proposta difficoltà. Nel peccato mortale, dice, vi sono due cose, cioè l'avversione del Sommo Bene, che è Dio, consiste per nostro modo d' intendere nell' implicito disprezzo, che fa di lui la volontà dell' uomo, gli volge dispettosa le spalle; e la conversione a qualche bene creato, riposta nell'amore disordinato, con cui lo ama, e a Dio lo preferisce, mentre per goderlo calpesta la sua legge. Sotto il primo riguardo corrisponde al peccato il reato della pena eterna, ricercando la giustizia, che sia in eterno punito, chi l'eterno Bene oltraggiò. Ma sotto il secondo non corrisponde al peccato se non una pena temporale, e finita, essendo pure finito il disordine dell' amore; e intanto questa pure diviene eterna nell' inferno, perchè è sempre congiunta coll' avversione da Dio, e con la volontà, che a suo dispetto vuole sempre amare la colpa. Per altro se un tal disordine sia separato dall'avversione, come succede nel giusto, che venialmente pecca, non merita se non una pena finita, e temporale, e questa corrisponde alla gravità de'reati, sicchè può essere e maggiore, e minore, e tal è ancora nell' Inferno giusta il detto dell' Apocalisse *cap. 18. v. 7. Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, et luctum.*

Potendo adunque separarsi la conversione dall' avversione, l'anima ritornata all' amicizia con Dio può ancora ritenere qualche leggera inclinazione disordinata al bene creato, che bensì in sostanza detesta, altrimenti non sarebbesi a Dio unita, ma non con tutta la perfezione, che Iddio ricerca; esige pertanto la giustizia, che un tal disordine si rettifichi colla pena, vale a dire, che chi accordò alla sua volontà più di quello, che dovea, patisca qualche cosa contra sua voglia per costituire quella eguaglianza di proporzione, che è l' oggetto della giustizia vindicativa. Ecco adunque la vera ragione, per cui rimessa la colpa, e la pena eterna, rimanga il debito di soddisfare per la pena temporale.

Che poi per un tal fine servano tutte le opere buone non solo spontaneamente assunte, o ingiunte, ma ancora l'umile sofferenza de' flagelli da Dio mandati, non ce ne lascia dubitare sul fondamento delle Scritture, e de' Padri il Concilio di Trento nella *cit. sess. cap. 9. Docet præterea* (Sancta Synodus) *tantam esse divinæ munificentiæ largitatem, ut non solum pœnis sponte a nobis susceptis, aut Sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam, quod maximum amoris argumentum est, tempora-*

libus flagellis a Deo inflictis, et a nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus. E nel Canone *13*. diffinisce: *Si quis dixerit pro peccatis quoad pœnam temporalem minime Deo per Christi merita satisfieri pœnis ab eo inflictis, et patienter toleratis, vel a Sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis, ut jejuniis, orationibus, eleemosinis, vel aliis etiam pietatis operibus, atque adeo optimam pœnitentiam esse tantum novam vitam; anathema sit*.

Circa un tal punto osserva l'Angelio in *supp. q. 15. a. 3.*, che acciò le opere buone abbiano rigorosamente il carattere di soddisfattorie, è necessario, che sieno laboriose, e penali; e lo prova prima con l'autorià di S. Gregorio Magno, il quale nell'*Homil. 20. in Evang.* dice, *justum est, ut peccator tantum majora sibi inferat lamenta per pœnitentiam, quanto majora sibi intulit damna per culpam* (1) In secondo luogo colla ragione; imperciocchè la soddisfazione ed è un riparo dell'offesa fatta, ed è un ritegno per astenersene per l'avvenire. Ora il riparo dell'offesa importa la pena del reo, mentre dovendosi restituire all'offeso ciò, che l'offensore gli ha tolto, deve per conseguenza togliersi a questo qualche cosa, che ceda in onore dell'altro. Dunque l'opera soddisfattoria per esser tale deve essere non solo buona, ma ancora includere qualche penalità. Parimente se nulla costasse al penitente la soddisfazione, non avrebbe molto riguardo a di nuovo contaminarsi; ma sapendo, che incorre il debito della pena, tanto più si conserva guardingo, quanto questa è più acerba.

Quindi appunto per tal riguardo a tre classi generali riduconsi le opere satisfattorie, cioè al digiuno, all'elemosina e all'orazione, e dai tre capi ne deduce l'Angelico medesimo *art. 3.* la convenienza. Primo perchè le opere satisfattorie devon esser penali, in quanto ci privano di qualche cosa in onore di Dio. Ora noi non abbiamo se non tre sorte di beni, di cui possiamo privarci, i beni di corpo, i beni di fortuna, e i beni di anima. Col digiuno pertanto ci priviamo de'primi; con la limosina de'secondi; e rispetto a' terzi col sottometterci interamente alla divina Maestà, riconoscendola per solo principio, che può soccorrerci, il che si fa con l'orazione. In secondo luogo per rapporto alla estirpazione delle cagioni del peccato, le quali sono tre, la concupiscenza cioè della carne, la concupiscenza degli occhi, e la superbia della vita; contro la prima tende il digiuno; contro la

(1) Nella Edizione di Venezia del 1621. leggesi nella seguente maniera il passo di S. Gregorio M. *Per hoc quod dicitur* Facite dignos fructus pœnitentiæ, *uniuscujusque conscientia convenitur, ut tanto majora acquirat bonorum operum lucra per pœnitentiam, quanto graviora sibi intulit damna per culpam*.

seconda tende l'elemosina ; e contro la terza l' orazione. Finalmente per motivo di difesa contro le tentazioni, le quali procurano d' indurci a peccare o contro Dio , o contro il prossimo, o contro noi stessi ; e contro le prime serve l' orazione , contro le seconde la limosina, e contro le ultime il digiuno.

Quantunque però tutto ciò si verifichi della soddisfazione generalmente considerata , nulladimeno non deve credersi , che ogni soddisfazione sia , propiamente parlando , sufficiente per la integrità del Sacramento ; ma è necessario per esser tale, che venga imposta dal Sacerdote , che assolve, nè è in sua libertà l' imporla , o non imporla , o l' imporla a capriccio ; ma deve essere corrispondente con qualche proporzione alla gravità de' delitti, e alle disposizioni del penitente. Questo deducesi primieramente dalla instituzione medesima del Sacramento ; imperciocchè Cristo disse *quæcumque alligaveritis super terram* , *erunt ligata et in cœlo*. Ora questa podestà di ligare non altro importa se non la imposizion della pena , a cui obbligar devono i penitenti , se vogliono godere del benefizio dell' assoluzion della colpa , mentre nemmeno Iddio la rimette senza un tal debito. E così la intendono i Padri. S. Gregorio Magno nel libro *3*. sopra il *1*. de' Re spiegando il capo 7. parla in tal forma. *Afflictio pœnitentiæ ad delenda peccata indonea est*, *cum Sacerdotis fuerit judicio imperata*, *cum ab eo*, *confitentium actibus discussis*, *pro modo criminis onus eis decernitur afflictionis*. E S. Leone Magno *Epistola 91*. *ad Theodorum*—*Mediator Dei*, *et hominum hanc præpositis Ecclesiæ tradidit potestatem* , *et ut confitentibus actionem pœnitentiæ darent*, *et eos salubri satisfactione purgatos ad communionem Sacramentorum per januam reconciliatos admitterent*.

E sopra tali fondamenti prescrisse la Chiesa fino da primi tempi i celebri Canoni penitenziali, acciò servisser di regola a' Sacerdoti nell' imporre le soddisfazioni ; e il Tridentino talmente riconosce per certo un tal dovere , che dichiara divenir essi complici degli altrui delitti , se non l' adempiono. *Debent ergo Sacerdotes Domini*, così nel *cap. 8. cit.*, *quantum spiritus* , *et prudentia suggesserit*, *pro qualitate criminum* , *et pœnitentium facultate salutares* , *et convenientes satisfactiones injungere* , *ne si forte peccatis conniveant* , *et indulgentius cum pœnitentibus agant*, *levissima quædam opera pro gravissimis delictis injungendo* , *alienorum peccatorum participes efficiantur*. Indi passa a spiegare la qualità delle opere, che devono servire ad una tale soddisfazione , cioè , che siano non solo di preservativo, e di medicina , ma ancora di vendetta , e di castigo , soggiungendo : *Habeant autem præ oculis*, *ut satisfactio* , *quam imponunt* , *non sit tantum ad novæ vitæ custodiam* , *et infirmitatis medi-*

camentum , *sed etiam ad præteritorum vindictam* , *et castigationem* ; e ne dà la ragione di sopra indicata , cioè , che *Claves Sacerdotibus non ad solvendum dumtaxat*, *sed et ad ligandum concessas*, *etiam antiqui Patres et credunt* , *et docent*.

Anche contro una tal verità insorgono i moderni Riformatori. Tutta l'autorità, dicono, che si suppone avere i Sacerdoti, deriva da Cristo. Ora egli rimettendo i peccati , mai ingiunse soddisfazioni; con qual fondamento adunque devono farlo i Sacerdoti? Tanto più, che non lo praticarono nemmeno gli Apostoli, ma solo imposero la cessazion dal mal fare. *Qui furabatur*, *jam non furetur* , diceva l'Apostolo agli Efesj *cap. 4. v. 28.* E poi se hanno l' autorità di rimettere la pena eterna , molto più devono avere quella di rimettere la temporale; e siccome niuna pena impongono agli adulti nel ricevere il Battesimo, lo stesso devono fare anche nella Penitenza.

Che belle speculazioni! Non v'ha dubbio, che tutta l'autorità de' Ministri non provenga da Cristo, ma non proviene in essi con tutta quella pienezza, che in lui ritrovavasi. Egli era Dio-Uomo, e però poteva rimettere i peccati nel modo, che più a lui piaceva ; anzi era convenientissimo , che li rimettesse senza imporre soddisfazioni penali; primo , per dimostrare, ch' egli era il vero Messia venuto al mondo per togliere i peccati ; ed essendo la remissione solo propria di Dio , col rimetterli con tal pienezza dimostrava la sua Divinità *Ut autem sciatis*, disse a Farisei in S. Matteo *cap. 9. v. 6.*, *quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata; tunc ait paralitico,surge*, *tolle lectum tuum*, *et vade in domum tuam*. In secondo luogo egli era Dio , e vedeva il cuore de' penitenti , e il grado della contrizione , che con la sua grazia gl' inspirava ; onde vedendola così efficace, che cancellava e colpa, e ogni pena, non era conveniente, che la imponesse. Ma i Sacerdoti sono puri uomini, e devono operar come tali secondo le regole prescritte dalla prudenza, e dal Redentore medesimo. Loro è ordinato , che giudichino , che assolvano , e che leghino secondo il merito de' penitenti. Non potendo adunque essi veder i cuori , devono giudicare da segni , e operare a norma di tali regole, e però devono rimettere i peccati soltanto a chi si pente, e confessa, e si soggetta alla pena temporale dovuta alla divina giustizia , è necessaria e pel vantaggio de' penitenti , e per la edificazion della Chiesa.

Ma a che proposito portar l'esempio di Cristo? Il Sacramento della Penitenza fu da lui instituito dopo la sua Risurrezione; dunque l' operato avanti non può servire di regola nella sua amministrazione.

Il testo dell'Apostolo non fa a proposito, poichè ivi non parla del Sacramento della Penitenza ; ma esorta generalmente i fedeli

a vivere conforme alla loro vocazione. Ma quando trattossi di riconciliazione da farsi, con la Penitenza impose la pena, come si ha nel *cap. 5. v. 5.* delle epistole ai Corintj

Che poi i Sacerdoti abbiano l' autorità di rimettere la pena eterna, e non la temporale, ciò proviene dalla volontà dell' Institutore divino, a cui non credo, che i Riformatori avranno la temerità di dimandarne ragione. Volle, che il Sacramento fosse in forma di giudizio, a cui appartiene l' imposizion della pena; e tanto basta; ma perchè giudizio di misericordia diede loro la facoltà di rimetter la colpa, e la pena eterna, e solo determinò, che fosse imposta la temporale per le ragioni di sopra esposte.

Per lo stesso motivo non s' impongono soddisfazioni nel Battesimo, ma solo nella Penitenza; perchè in quello si applica la Passione di Cristo in tutta la sua virtù, dice l' Angelico *3. p. q. 86. a. 4. ad 3* indipendentemente dagli Atti del suscipiente per virtù dell'acqua, e dello Spirito Santo, nè quelli concorrono se non come disposizioni rimoventi l' obice all' effetto del Sacramento; laddove nella Penitenza riceve l' applicazione della Passione medesima, ma secondo la perfezione degli Atti proprj, che formano la materia del Sacramento, e però se questi non sieno, come d'ordinario non sono, di tal perfezione, che arrivino a cancellare ogni debito di pena, questo rimane, e per conseguenza deve supplirsi dal Sacerdote con l' imporla, e dal penitente con l'eseguirla.

Abbiamo detto essere la soddisfazione imposta dal Sacerdote una delle parti materiali del Sacramento della Penitenza. Ma ciò non deve intendersi nel senso, che dalla sua esecuzione dipenda il suo valore; sussistendo questo sostanzialmente, quando intervenga la contrizione, e confessione ben fatta del penitente, e l'assoluzione del Sacerdote; sicchè l' esecuzione della soddisfazione sia solo una parte integrante, che dà al Sacramento già formato l' intero compimento. Quindi se ne inferisce questa verità, che la esecuzione della soddisfazione possa e validamente, e lecitamente farsi tanto avanti, quanto ricevuta l'assoluzione Sacramentale.

E per dimostrarla argomentiamo così. Se la esecuzione della soddisfazione dovesse necessariamente farsi avanti l' assoluzione, ciò sarebbe stato instituito da Cristo, nè mai la Chiesa avrebbe praticato il contrario, non avendo ella autorità se non circa i riti accidentali de' Sacramenti, come rilevasi dal Tridentino *sess. 21. cap. 2.* Ora la Chiesa Universale ha sempre giudicato di potersi praticar il contrario secondo le circostanze. Imperciocchè la Chiesa Antica, in cui era in tutto il vigore la disciplina penitenziale, voleva, che si assolvesse in pericolo di morte il penitente, benchè non avesse terminato il tempo della Penitenza ingiunta. Tanto abbiamo dal Sommo Pontefice Innocenzo I. *Epist. 1. cap. 7. Si quis in ægritudinem inciderit, atque usque ad desperationem*

devenerit, ei est ante tempus Paschæ relaxandum, ne de seculo absque Communione discedat. Quando vi era pericolo, che il penitente per la dilazione dell' assoluzione fosse sedotto dagli Eretici, o Scismatici, come attesta S. Cipriano *Epist. 51*. parlando dei Libellatici; e lo stesso afferma *Epist. 54.*, che si praticava instando la persecuzione. Quando vi era speranza, che con l'accelerare l' assoluzione molti ritornassero alla Chiesa, o qualche altro considerabile spirituale vantaggio ne fosse per provenire. Quando i Martiri pregavano per la remissione della Penitenza; e finalmente quando i penitenti dimostravano una straordinaria contrizione. Dappoi nella Chiesa Greca s' introdusse il costume, e sono *1200*. anni, che si pratica il dare l' assoluzione prima di eseguire la soddisfazione, come si vede ne' suoi rituali, e sono già sei Secoli, che ciò si opera comunemente anche nella Latina, come vedesi tutto giorno. Dunque quando non voglia dirsi, che la Chiesa Universale abbia errato, ed erri in un punto così essenziale, il che sarebbe una manifesta eresia; convien conchiudere non essere necessario pel valore del Sacramento l' adempiere prima dell' assoluzione la Penitenza imposta.

E lo stesso dicasi ancora quanto al lecito; poichè non avrebbe mai la Chiesa tollerato l'abuso, nè permessa la pratica, qualora per sè fosse illecito il differire dopo l' assoluzione la soddisfazione Sacramentale.

Tutto ciò invittamente confermasi dalla condanna delle seguenti proposizioni. Nel 1478 fu da Sisto IV. riprovata questa, che *Pœnitentes non sunt absolvendi, nisi peracta prius pœnitentia eis injuncta*. E Alessandro VIII. nel 1690. riprovò queste altre, cioè la decima sesta in ordine; *Ordinem præmittendi satisfactionem absolutioni induxit non politia, aut institutio Ecclesiæ, sed ipsa Christi lex, et præscriptio, natura rei ad ipsum quodammodo dictante*. La decima settima: *Per illam praxim mox absolvendi ordo pœnitentiæ est inversus*. E la decima ottava: *Consuetudo moderna quoad administrationem Sacramenti pœnitentiæ, etiamsi eam plurimorum hominum sustentet auctoritas, et multi temporis diuturnitas confirmat, nihilominus ab Ecclesia non habetur pro usu, sed abusu*. La sentenza adunque da noi difesa, è già diffinita, nè è più lecito il dubitarne.

Contro della medesima insorse nel predetto anno 1478. Pietro d' Osma Teologo di Salamanca asserendo tra gli altri errori anche la citata proposizione dannata da Sisto IV. Lo stesso asserì Marco Antonio de Dominis nel *lib. 5. de Rep. Christian. cap. 7.*, e nel 1644. Teofilo Brachet nel suo libro intitolato *Verax Pacificus*, seguito da alcuni altri, tra i quali Quesnello nella proposizione 87. fra le dannate da Clemente XI. l' anno 1713 con la Costituzione *Unigenitus*.

Tutto il fondamento degli accennati falsi zelanti sono le espressioni de' Padri, ne' quali pare loro di veder condannata la pratica della Chiesa. I Padri, dicono, chiamano l'assoluzione una spezie di mercede, e la soddisfazione il prezzo, che deve sborsarsi per ottenerla. Così Tertulliano nel luogo sopraccitato, e S. Cipriano *epist. 55. ad Cornelium.* Dichiarano secondariamente una tal pratica contraria alla instituzione di Cristo ; lo stesso S. Cipriano *epist. 52.* , e altrove. Terzo prescrivono a' Sacerdoti per regola di non assolvere se non quelli, che possono giudicare assolversi anche da Dio; così S. Gregorio Magno *hom. 26. in Evangel.* Ora di tale disposizione non può formarsi prudente giudizio se non da' segni esteriori, vale a dire dai frutti della penitenza , che si comprendono nella soddisfazione. E di fatto anche ne' casi, in cui per ragione del pericolo si era data l' assoluzione , se risanava l' infermo, si rimetteva al grado de' penitenti, in cui era prima della infermità, acciò compisse la penitenza prima di essere assoluto. E tutti d' accordo giudicano l' assoluzione data in tali casi di necessità molto dubbia, ed incerta , il che non può essere per altro motivo, se non della mancanza della soddisfazione non premessa. Dunque essendo essi gl' interpetri della Tradizione, deve conchiudersi, che la pratica contraria sia un vero abuso.

Se i Padri dovessero intendersi a modo degli avversarj , l' argomento sarebbe concludentissimo. Ma il male si è, che essi non hanno mai pensato ad asserire lo sproposito, che contro l' autorità infallibile della Chiesa si hanno eglino immaginato. Quando pertanto dicono essere l' assoluzione mercede , e la soddisfazione il prezzo , non altro vogliono indicare , se non che per riceverla deve il peccatore pentirsi, e confessarsi , e avere l' animo di soddisfare , ed essere l' adempimento della soddisfazione necessario per cancellare il debito della pena temporale ; e se aggiungono , essere necessario, che si premetta alla Sacramentale assoluzione, parlano relativamente alla disciplina , che allora rigorosamente osservavasi, non alla necessità pel valore del Sacramento.

Quando dicono, che la penitenza deve precedere l' assoluzione secondo l' ordine di Cristo, intendono per penitenza il pentimento interno , e l' animo risoluto di soddisfare , non già l' attuale soddisfazione da farsi con le opere penitenziali; poichè queste, come abbiam detto, avanti l'assoluzione non servono se non di congrue disposizioni per muovere la divina Pietà a rimettere gratuitamente la colpa , e la pena eterna ; e solo dopo conseguita la giustificazione o con la contrizione perfetta , includente però il voto del Sacramento, o con la reale assoluzione, divengono soddisfattorie *de condigno* in ordine alla pena temporale. Nè S. Cipriano inveisce contro la Cattolica sentenza, ma contro l' abuso della violazione della disciplina, cioè contro i Caduti, i quali col

pretesto de'libelli ottenuti da'Martiri pretendevano esimersi dalle opere penitenziali pubbliche, ed essere subito riconciliati.

La regola prescritta anche adesso si osserva; nè i Saggi Sacerdoti assolvono, se non discuoprono prudentemente ne' penitenti segni sinceri di Conversione, i quali possono aversi anche prima della esecuzione delle penitenze ingiunte, cioè dalla maniera, con cui si accusano, e dalla risoluzione, con cui si vogliono guardare dai peccati, e accettando con prontezza i consigli, e le pene imposte da' Confessori.

Il rimettersi de' penitenti risanati, ed assolti in pericolo di morte al grado, in cui erano nella pubblica penitenza, prova solo il vigore della disciplina, che volevasi osservata per esempio degli altri, e per maggiore spirituale vantaggio de' soggetti medesimi, non perchè per questo capo si giudicasse invalida l' assoluzione.

Finalmente che siasi allora giudicata dubbia, ed incerta la riconciliazione di coloro, che solo in punto di morte pensavano a ravvedersi, non è maraviglia; poichè tale si giudica anche di presente; ma non pel motivo preteso dagli avversarj; ma perchè chi aspetta a ravvedersi in morte, vi è tutto il fondamento di temere, che si penta, e lasci il peccato non per vero dolore di averlo commesso come offesa di Dio, ma per puro naturale timor della pena, a cui trovasi in pericolo di soggiacere, o forse anche per mero rispetto umano, e in una parola per mancanza delle necessarie disposizioni pel valore del Sacramento.

Quantunque però non sia necessario per render valido il Sacramento, assolutamente parlando, l'eseguire prima dell' assoluzione la soddisfazione ingiunta dal Sacerdote; possono però occorrere molte circostanze, in cui vi sia il debito e nel Confessore d' ingiungerne l' esecuzione prima di concederla, e nel penitente d'intraprenderla; quando cioè sia necessario per rassodar in questi la conversione, ed assicurarsi, se in lui vi sieno le necessarie disposizioni.

CAPITOLO VIII.

La forma del Sacramento della Penitenza consiste nella sentenza giudiziale, con cui esprime il Sacerdote la remissione delle colpe; e con la quale non già soltanto le dichiara rimesse, ma realmente con l'autorità ricevuta da Cristo le rimette. Se questa poi possa validamente esprimersi, o siasi adoperata in modo deprecativo, oppure sia necessario l' indicativo, disputasi tra i Teologi Ma la vera sentenza è, che la sola indicativa di presente sia la sicura, e più conveniente; e però questa sola deve proferirsi dal Ministro consistente in queste parole; Ego absolvo te a paccatis tuis.

Siccome ogni Sacramento ha la sua essenza, ed il suo effetto particolare, che viene principalmente indicato dalla forma, che determina, e santifica la materia a produrlo, così essendo quello della Penitenza istituito in forma di giudizio, e l'effetto la remissione dei peccati commessi dopo il battesimo e quanto alla ragione di offesa di Dio, e quanto al reato della eterna pena; non poteva la sua forma in altro consistere, se non nella prolazione della sentenza di assoluzione, che è l'atto constituente nella sua perfezione essenziale il giudizio. Di fatto le Scritture, in cui viene indicata la sua istituzione, non possono intendersi in altro senso. Imperciocchè dovendo il Sacramento essere un segno sensibile, come si è detto, se affinchè sieno noti al Giudice i reati, è necessaria la sensibile confessione dei medesimi, anche acciò al penitente sia nota la sentenza, dovea esprimersi con parole, che la indicassero. Ora che una tale sentenza sia un vero atto giudiziale, con cui realmente rimettonsi i peccati, e non una semplice dichiarazione, che sieno, o no rimessi, lo dimostrano in primo luogo i precitati testi. *Quorum remiseritis*, disse Cristo, *peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt.* Se per tanto il Sacerdote non altro facesse, che dichiarare la remissione ottenuta, non sarebbe vera la espressione del Redentore. Imperciocchè secondo essa la remissione, che sarebbe fatta in Cielo, dovea susseguire la remissione fatta dal Sacerdote. *Præcedit*, diceva S. Bernardo *serm. 1. de SS. Petr., et Paul. sententiam Cœli, sententia Petri.* Come adunque poteva questa essere semplicemente declaratoria, la quale suppone la sentenza diffinitiva emanata? Di più. Se il Redentore avesse voluto dare ai Sacerdoti la sola podestà declaratoria, non avrebbe detto. *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis etc.* ma avrebbe detto: *Quorum remissa fuerint peccata, declarabitis esse remissa*, e avrebbe dato loro qualche contrassegno per sapere, se fossero, o no rimessi; altrimenti gli

avrebbe fatti operare alla cieca, non potendosi dai viventi sapere, senza speziale rivelazione i decreti del Cielo. Aggiungasi a tutto questo, che Cristo diede agli Apostoli quella stessa autorità, che egli avea ricevuta dal Padre; *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos*. Ora egli avea ricevuta l'autorità di rimettere in terra i peccati; dunque la stessa diede anche agli Apostoli. Il che confermasi da quanto disse a S. Pietro: *et tibi dabo claves Regni Cœlorum etc*. Poichè il dare la chiave non è un dare la potestà di dichiarare la porta aperta, o chiusa, ma di aprirla, e di chiuderla, essendo essa l'istromento a ciò comunemente destinato. Dunque la podestà conferita sotto un tal simbolo non fu di dichiarare rimessi, ma di realmente rimettere i peccati. E però siccome quando il ministro dice *ego te baptizo*, non vuol dire, ti dichiaro battezzato, ma che con quella lavanda realmente lo monda, e santifica; così quando dice *Ego te absolvo a peccatis tuis*, significa, che egli rimette veramente i peccati, e non che li dichiara solamente rimessi.

I Padri concordemente l' hanno sempre intesa così. Vagliano per tutti S. Giovanni Crisostomo, e S. Agostino. Parlando il primo, *lib. 3. de Sacerdot. cap. 6*. della eccellenza del Sacerdozio Evangelico sopra il Levitico, si esprime in tal forma: *Corporis lepram purgare, seu verius dicam, haud purgare quidem, sed purgatos probare, Judæorum Sacerdotibus solis licebat. At vero nostris Sacerdotibus non corporis lepram, verum animæ sordes, non dico purgatas probare, sed purgare prorsus concessum est.* Il secondo *tract. 49. in Joan*. riconoscendo in Lazzaro morto il peccatore, che viene alla vita della grazia, osserva, che Cristo lo eccitò col chiamarlo a venire fuori del sepolcro, ma che la commissione di sciogllerlo la diede ai Discepoli: *Cum processisset mortuus adhuc ligatus, confitens, et adhuc reus, ut solverentur peccata ejus, ministris hoc dixit Dominus, solvite illum, et sinite abire. Quid est solvite, et sinite abire? quæ solveritis in terra, soluta erunt et in Cœlo*. Non può dirsi nulla di più preciso.

Con tutta ragione adunque il Concilio di Trento dopo avere nel capo *6. della sess. 14*. detto, che *quamvis absolutio Sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium, vel declarandi remissa esse peccata; sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso velut a judice sententia pronunciatur*; nel canone 9. diffinì: *Si quis dixerit absolutionem Sacramentalem Sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi, et declarandi remissa esse peccata confitenti;... anathema sit.*

I moderni pretesi riformatori non riconoscendo altro mezzo della giustificazione, se non la fede, nè altra efficacia nei Sacra-

menti, se non la forza di eccitarla, negano per conseguenza alla forma Sacramentale della Penitenza la qualità di sentenza giudiziale, e vogliono, che non abbia altra virtù, che quella di dichiarare essere al penitente, che crede, rimessi i peccati, e per provare un errore così massiccio, argomentano in questa guisa.

Iddio solo, dicono, ha il potere di rimettere i peccati; *Ego sum, Ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas*, protestasi in Isaia *cap. 43. v. 25.*, e questa è sempre stata la persuasione di tutti gli uomini; poichè quando il Redentore disse al Paralitico *remittuntur tibi peccata*, gli Scribi, che lo riguardavano come un puro uomo, lo trattarono da bestemmiatore, dicendo: *Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus?* Come adunque può competere ai Sacerdoti, i quali non sono se non semplici umani ministri? Se noi argomentassimo in questi termini. I delitti di Lesa Maestà non possono rimettersi, che dal Sovrano; dunque niun delegato può avere una tale autorità; cosa risponderebbero? Dovrebbero dire, che l'argomento è una sciocchezza; perchè quantunque la predetta autorità risieda solo nel Sovrano come sua propria, e naturale, nulla però impedisce, che non possa conferirla a'suoi subordinati rappresentanti, ed approvare quanto venga da essi determinato. Ora noi pure diciamo lo stesso agli opponenti. Sì, è Iddio solo, che rimette i peccati, ma se ha voluto far l'onore ai suoi ministri di delegarli per suoi vicegerenti, e di approvare quanto da essi viene operato, chi può contrastargliene il potere, o dimandargliene la ragione? Assolvono adunque i Sacerdoti con podestà delegata, e Iddio conferma l'assoluzione con la sua sovrana, e naturale. E questo è ciò che si è sempre creduto, e credesi da tutti gli uomini ragionevoli.

Il principale fondamento, soggiungono, su cui si fonda la predetta podestà delegata, consiste nella espressione di Cristo *quorum remiseritis peccata etc.* Ora il verbo *remitto* nelle Scritture si prende per *declaro;* poichè quando disse egli stesso a Simone il lebbroso della peccatrice *remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum;* e poi rivolto alla medesima *remittuntur tibi peccata tua*, non volle altro dire, se non indicare, che gli erano stati rimessi i suoi peccati; mentre se avesse voluto significare l'attuale remissione, avrebbe detto *remitto tibi*, e non *remittuntur*, che importa una semplice esposizione del già operato. Lo stesso adunque deve dirsi anche del *remiseritis*, detto agli Apostoli.

I Cattolici non interpetrano le Scritture col senso delle Scritture immaginato a capriccio, ma con senso, che loro danno i Padri, e la Chiesa. Ora quelli, e questa hanno sempre inteso il *remiseritis* per una collazione di potere di veramente rimettere i peccati, come si è dimostrato; onde il principale fondamento

della Cattolica verità, non è il *remiseritis* preso isolato, ma il *remiseritis* inteso nella indicata maniera; e deve dirsi così; perchè appunto le parole potendo avere molti sensi, è necessaria una regola infallibile, che lo determini. È per altro falso, che il *remittuntur* nei due citati luoghi importi sola dichiarazione, e non attuale remissione. Consideriamone le circostanze: presentasi contrita la peccatrice ai piedi del Salvatore, e li bagna, e li lava con le sue lacrime. Vede egli, che il Fariseo nel suo cuore mormora del suo contegno verso la Donna, ed esso per correggerlo gli spiega il mistero della eccellente sua carità, con cui merita di essere assolta, e nel tempo medesimo l' assolve; la dichiarazione adunque fu fatta al Fariseo, ma il *remittuntur* che importava l' attual remissione, fu diretto alla penitente; e quando lo ripetè parlando alla stessa, fu una conferma della già data assoluzione; e tanto è vero, che il *remittuntur* significa la vera attuale assoluzione, che gli astanti restarono sorpresi del potere, che si arrogava, e dicevano tra sè: *Quis est hic, qui etiam peccata dimittit?* E confermàsi con la espressione, con cui licenziò la peccatrice: *Fides tua te salvam fecit, vade in pace*, che fu una assicurazione dell'ottenuto perdono.

Ma, dato ancora, che in questo luogo il *remittuntur* fosse puramente istorico, nulla ancora proverebbe l'argomento proposto. poichè pel *remiseritis* detto agli Apostoli concorrono altre circostanze, che lo determinano a significare collazione di podestà, come abbiamo già di sopra osservato.

Acciò l'Assoluzione Sacerdotale, replicano, fosse una sentenza giudiziale, e non semplice dichiarazione, bisognerebbe, che il penitente non potesse essere giustificato senza la prolazione della medesima. Ora l'assoluzione secondo il sentimento dei Padri suppone il penitente giustificato, come lo attesta S. Agostino *serm. 67. de Verb. Evangel. Matt. cap. 2.*, o *8. de Verb. Dom.*, e S. Gregorio Magno *hom. 26. in Evangel.*, commendando la risurrezione di Lazzaro. Dunque non altro fa, che dichiarare la remissione conseguita, e solo opera circa la rilassazione delle pene canoniche.

L' argomento suppone quello, che i Cattolici tutti rigettano come falso. La Cattolica Chiesa insegna, che qualche volta la giustificazione precede l' attuale assoluzione; ma che d' ordinario ciò non succede; e che quando succede per la perfezione della contrizione, è sempre congiunta col debito di soggettare alla podestà delle chiavi le colpe, e diriceverne l' assoluzione del Sacerdote, la quale o conferma la giustificazione ricevuta, e l' accresce con la nuova grazia Sacramentale, o assolutamente, se non si è operata, la opera. È adunque falso, che l' assoluzione sempre supponga il penitente giustificato.

Per la retta intelligenza poi dei Padri, basta il riflettere, che essendo la giustificazione una opera tutta sovrannaturale, non può nè principiarsi, nè compiersi senza l' ajuto della grazia del Redentore. Ciò supposto quando quelli dicono, che il peccatore deve spiritualmente rivivere per ottenere l' assoluzione, parlano del principio della vita, che la grazia produce con l'eccitarlo al pentimento, ma che solo si compie, quando confessato riceve l'assoluzione. Così S. Agostino nel luogo stesso obbjettato dagli Avversarj che in questo modo parlavano: *Quid prodest Ecclesia, si jam confessor voce Dominica resuscitatus prodit?* Ecco in sostanza la opposta difficoltà. *Quid prodest*, risponde, *Ecclesia confitenti, cui Dominus ait, quæ solveritis in terra, soluta erunt in cœlo? Ipsum Lazarum attende. Cum vinculis prodit; jam vivebat confitendo, sed nondum liber ambulabat, vinculis irretitus. Quid ergo facit Ecclesia .... nisi quod ait Dominus continuo ad Discipulos; solvite illum, et sinite abire.* Ecco dunque la potestà di sciogliere vera e reale, non già la commissione di dichiarare, come sognano i Riformatori. E nella *Concion. 2. in Psal. 101. Remissio peccatorum solutio est; quid enim prodesset Lazaro, quia processit de monumento, nisi diceretur solvite eum, et sinite abire? ... fit hoc in corde pœnitentis; cum audis hominem pœnitere peccatorum suorum, jam revixit; cum audis hominem confitendo proferre conscientiam, jam de sepulcro eductus est, sed nondum solutus est; quando solvitur? A quibus solvitur? quæ solveritis in terra, inquit, erunt soluta et in cœlo.* Secondo adunque il S. Dottore Iddio principia a dare la vita spirituale; ma la perfetta sanità, e giustizia la conferisce col Sacramento a tal fine istituito, la sua efficacia dalla assoluzione principalmente dipende. E nel senso medesimo parla anche S. Gregorio, come si vede nella stessa omilia sopraccitata.

Tutto il fin qui detto, circa la efficacia della assoluzione sacramentale, come dogma di fede da tutti i Cattolici concordemente confessasi. Ma poi dividonsi in tre partiti, qualora trattasi della maniera, cui debba esprimersi, se cioè sia egualmente valida, espressa in modo deprecatorio, come *Deus te absolvat*, e in indicativo, come *Ego te absolvo*. Alcuni pretesero, che la indicativa fosse nulla, e solo valida la deprecativa, contro dei quali scrisse l' Angelico l' opuscolo 22.. Altri, che la sola indicativa sia valida. Ed altri, che tutte due sieno valide, per non averne il Redentore espressamente determinata alcuna, ma lasciata alla sua Chiesa la libertà di determinarla; supposta la quale determinazione, la sola determinata è la vera, nè può servirsi di altra il Sacerdote ministro.

Fondavansi i primi su la pratica di 12. secoli, in cui anche

nella Latina Chiesa si adoperò la deprecativa, e nella Greca tuttora osservasi. Gli altri negavano la verità di tal pratica, e si fondavano sul principio, che l' atto giudiziale non possa esprimersi in modo deprecativo. Gli ultimi sul fondamento, che sia stata vera la suddetta pratica, tutte due valide le riconoscono.

Noi non entreremo a disaminare un tal punto, che non entra nel nostro piano, ma diciamo, che sia del valore supposto della forma deprecativa, che di presente non deve adoperarsi, e solo la indicativa è la vera riconosciuta dalla Chiesa, ed è più conveniente al significato del Sacramento; sicchè il servirsene di altra sorta renderebbe o nullo il Sacramento, o molto dubbio il suo valore, e però sacrilega l' usurpazione.

E per dimostrarlo argomentiamo così. Per una parte non è certo, che la forma deprecatoria sia stata in uso nè appresso i Latini, nè appresso i Greci, come dimostralo il Chiarissimo P. Berti. *p. 2. lib. 34. cap. 7. de Theol. Discipl.* Per l'altra anche supposto, che sia stata adoprata, s' inferisce solo, che la Chiesa l' abbia allora riconosciuta per valida; ma di presente avendola rigettata, e stabilita l'indicativa, questa sola può essere la sicura, e non l' altra. Poichè se Cristo ha lasciato alla Chiesa la podestà di determinarla, solo dalla sua autorità può sapersi qual sia la vera; avendo adunque prescritta l' indicativa, ha esclusa la deprecativa. Dunque questa sola è la vera, e senza di essa o non si fa assolutamente Sacramento, o si espone a pericolo di nullità.

Che poi la Chiesa abbia così stabilito lo abbiamo nel Concilio di Trento *sess. 14. cap. 3.* in questi termini: *Docet prœterea Sancta Synodus Sacramenti pœnitentiæ formam, in qua prœcipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse:* Ego te absolvo etc., *quibus de Ecclesiæ Sanctæ more preces quœdam laudabiliter adjunguntur; ad ipsius tamen formæ essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius Sacramenti administrationem sunt necessariæ.* La quistione adunque è finita. Solo deve osservarsi, che l' *etc.* posto dal Concilio non indica, che tutte quelle parole, che seguono nella detta forma, sieno di essenza della medesima, ma solo le espresse *Absolvo te*, nè altro ha voluto indicare, se non il modo, con cui devesi proferire, secondo il rito intero praticato dalla Chiesa. E la ragione si è perchè operando le forme sacramentali ciò, che significano. e contenendo le accennate, ed esprimendo tutto intero l'effetto del Sacramento, sole ancora bastano a costituire l'essenziale della forma. Peccherebbe però gravemente il ministro, se senza necessità, e colpevolmente omettesse anche le altre seguenti, violando il rito dalla Chiesa determinato; onde deve dire: *Ego absolvo te a peccatis, o ab omnibus peccatis tuis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*

Per quanto finalmente spetta alla maggiore convenienza della forma indicativa sopra la deprecativa. Deducesi primieramente questa dalla medesima sua natura. Poichè abbiamo veduto essere ella una sentenza giudiziale. Ora chi sentenzia, non prega, ma diffinisce. Dunque essendo la forma indicativa almeno più espressiva di tal qualità, deve anche credersi più conveniente. In secondo luogo, se quello dicesi soltanto sciolto, argomentava l' Angelico nel *cit. opusc. 22.*, che ha sciolto chi ha le chiavi, come può dirsi che quello, che ha le chiavi, sciolga, quando soltanto prega, che da Dio si sciolga? il quale argomento, se non prova, come pare ad alcuni, la invalidità della forma deprecativa, prova però con evidenza la maggiore convenienza della indicativa.

CAPITOLO IX.

Il Ministro del Sacramento della Penitenza è il solo Vescovo, o Sacerdote legittimamente ordinato e dotato della giurisdizione sopra del penitente, ed è astretto dalle leggi naturale, Divina, ed Ecclesiastica ad un inviolabile segreto di quanto ode appartenente alla Confessione.

A Dimostrare la prima parte della Cattolica verità concorrono in primo luogo le Divine Scritture. Quando infatti il Redentore promise, e poi conferì realmente la podestà di assolvere e di ligare, la promise, e conferì ai soli Apostoli; poichè a loro soli parlava, quando in S. Matteo *cap. 18.* disse: *Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in Cœlo etc.* E quando disse in S. Giovanni *cap. 20. Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis etc.* come rilevasi dalle circostanze, in cui le proferì. Se adunque ai soli Apostoli conferì la podestà predetta, i soli legittimi lor successori, che sono i soli Vescovi, e Sacerdoti rettamente ordinati, sono i Ministri del Sacramento, in cui esercitasi un tal potere.

E tanto appunto insegnarono tutti i Padri. S. Ambrogio *lib. 1. de Pœnit. cap. 2—Hoc jus*, dice di ligare, e di sciogliere, *solis Sacerdotibus concessum est.* E nel *lib. 2, cap. 2.—Similiter videbatur per pœnitentiam peccata dimitti; Concessit hoc Christus Apostolis, quod ab Apostolis ad Sacerdotum officia transmissum est.* S. Giovanni Crisostomo *lib. 3. de Sacerdot. c. 5—Quæcumque inferne Sacerdotes faciunt, eadem Deus superne confirmat, servorumque sententiam ipse Dominus ratam facit.* S. Basilio *in Reg. Brevior. ad interrogat. 288— Peccata iis confiteri necesse est, quibus mysteriorum Dei concredita dispensatio est.* E per lasciare gli altri S. Leone Magno *epist. 91— Christus Jesus hanc præpositis Ecclesiæ tradidit potestatem, ut et confiten-*

tibus actionem pœnitentiæ darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem Sacramentorum per januam reconciliationis admitterent.

Quindi il Concilio di Trento dopo avere nella *sess. 14. cap. 6.* dichiarato *falsas esse, et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quæ ad alios quosvis homines, præter Episcopos, et Sacerdotes clavium ministerium perniciose extendunt, putantes verba Domini quæcumque alligaveritis etc. ad omnes Christifideles indifferenter, et promiscue, contra istitutionem hujus Sacramenti ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem cuicumque factam.* Nel *can. 10.* diffinì. *Si quis dixerit... non solos Sacerdotes esse ministros absolutionis, sed omnibus, et singulis Christifidelibus esse dictum, quorum remiseritis etc... anathema sit.*

L'Angelico, *in suppl. 3. p. q. 19. a. 3.*, *e 4.*, ne assegna la congruenza. Per ragione della podestà delle chiavi, dice nel primo luogo, viene il soggetto constituito mezzano tra Dio, e gli uomini. Ora questo può solo competere ai Sacerdoti, i quali secondo l'Apostolo agli Ebrei *cap. 5. constituuntur in his, quæ sunt ad Deum, ut offerant dona, et sacrificia pro peccatis.* Dunque a loro soli può competere una simile podestà. Nel secondo luogo poi la discorre così. Tra la ragione principale, e l'istromentaria vi è questa principale differenza, che la prima operando produce nell'effetto la sua somiglianza; laddove la seconda non produce l'effetto a sè simile, ma alla cagione, che l'applica, e muove. Producendosi adunque con l'esercizio della podestà delle Chiavi la santificazione, per cui il penitente viene a rassomigliarsi a Cristo, e non al ministro, che lo assolve, questi non può essere se non istromento di Cristo da lui messo, ed applicato; e siccome una tale applicazione non si fa se non con la sacra, e legittima ordinazione; così chi non la riceve, non può essere istromento di Cristo, e per conseguenza nulla può operare.

Contro la proposta verità bestemmiarono i Valdesi, asserendo giusta il Rainerio *lib. 5.*, che il Laico morigerato, e non il Sacerdote perverso avesse la facoltà di assolvere. Dopo di essi Wiclefo asserì lo stesso. E finalmente i pretesi moderni Riformatori estesero a tutti i fedeli indifferentemente la medesima podestà, e pretendono di provarlo così. S. Giacopo nella sua Cattolica *cap. 5. v. 16.* scrive, che i fedeli devono confessarsi insieme: *Confitemini alterutrum peccata vestra*, e per qual fine, se non per ottenerne il perdono con la assoluzione?

Risponde all'argomento l'Angelico, *in 4. dis. 17. q. 3. art. 3., ad 1.* col dire, che il Santo Apostolo parla coerentemente alla

supposta istituzione divina del Sacramento della Penitenza; onde non potendosi questo amministrare se non dai Sacerdoti, dicendo *Confitemini alterutrum peccata vestra*, non intese, che si confessassero indifferentemente tra loro, ma ai Sacerdoti. Tanto più che avendo immediatamente avanti parlato della Estrema Unzione, ordina che per riceverla si chiamino i Sacerdoti. Ora se il Sacerdote è il Ministro di essa, che è un compimento del Sacramento della Penitenza; molto più al solo Sacerdote competerà del medesimo l'amministrazione.

Ma, soggiungono, non è la Penitenza ai caduti dopo il battesimo meno necessaria di quel che sia il battesimo stesso per tutti? Se adunque questo può da ognuno amministrarsi, quantunque il *docete, et baptizate* sia stato detto agli Apostoli; perchè ognuno non potrà amministrare anche l'altro, almeno nella medesima circostanza di necessità, supposto ancora, che il *remiseritis* sia stato detto ad essi soli?

Anche a questa difficoltà risponde il citato S. Dottore *ad 2.*, cioè, che essendo il Battesimo di assoluta necessità rispetto a tutti, nè potendosi ne' bambini supplire con altro mezzo, fu necessario, che ognuno potesse esserne in caso di necessità il Ministro; onde il *docete*, *et baptizate* fu bensì diretto agli Apostoli come Ministri ordinarj, ma non fu ristretto ad essi soli ne'casi di straordinaria emergenza, in cui non possono aversi Sacerdoti. Ma il Sacramento della penitenza non è necessario se non agli adulti, i quali con la contrizione, e col voto della Confessione, e assoluzione ne' casi di necessità possono assicurare la propria eterna salute; e però non era necessario il conferire l'autorità delle chiavi ad altri fuori de' Sacerdoti. Oltredichè il Battesimo è una spirituale rigenerazione, che non importa se non la facilissima applicazione della materia con la forma al battezzando per ottener il suo effetto, il che può farsi da tutti. Laddove la Penitenza è un giudizio, in cui deve giudicarsi della gravità delle colpe, e delle disposizioni nel reo per rettamente amministrarlo; pel qual fine oltre l'autorità ricercasi la Scienza, e una prudente discrezione, delle quali tutti non son forniti; dunque giustamente ne fu riservata a soli Sacerdoti la podestà, e per conseguenza il *remiseritis* fu a loro solamente diretto.

S. Cipriano, replicano, Epistola *13.* espressamente dice, che *qui libellos a Martyribus acceperunt... si incommodo aliquo, et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata sententia nostra, apud presbyterum quemque præsentem, vel si præsbyter repertus non fuerit, et urgere exitus cœperit, apud Diaconum quoque, exomologesim facere delicti sui possint, ut manu eis in pœnitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace.* Dunque il S. Vescovo riconosce almeno ne'Diaconi la podestà

di assolvere da peccati ne'casi di necessità. Il che confermasi da varj Concilj, e dal 5. delle Decretali *cap. Fures, tit. de furtis*, ove dicesi: *Fures, et latrones... si comprehensi, et vulnerati, Præsbyterò, vel Diacono confessi fuerint, Communionem eis non negamus.*

Per rispondere alla proposta obbjezione basta il riflettere, che S. Cipriano ha riconosciuto il Sacramento della Penitenza tale quale fu instituito da Cristo e insegnasi nella Cattolica Chiesa. Ora se avesse nella citata Lettera riconosciuta la podestà di conferirlo ne'Diaconi, avrebbe insegnata una novità inaudita, e contraria al proprio sentimento; dunque per la Confessione, o esomologesi la imposizion delle mani ec. non ha inteso l'assoluzione Sacramentale, ma una semplice cerimonia, che allora costumavasi per riconciliare i pubblici penitenti, che particolarmente ritrovavansi nel terzo grado, che chiamavasi de' prostrati, perchè prostravansi dinanzi a Sacri Ministri per ricevere la imposizione delle mani, e dicevasi un tale atto esomologesi o Confessione, perchè col fatto confessavansi rei di colpe, che avevano meritata la pubblica Penitenza. Spiega ciò lo stesso S. Cipriano nella Epistola 9. col dire: *Agant peccatores pœnitentiam justo tempore, et secundum disciplinæ ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem Episcopi, et Cleri, jus Communionis accipiant;* non era dunque l' esomologesi indicata nè Confessione, nè assoluzione Sacramentale, poichè non sarebbesi fatta e dal Vescovo, e dal Clero, ma una semplice cerimonia (1). E nel modo stesso devono interpretarsi gl'indicati Concilj. Quanto poi al testo delle Decretali si dice essere per errore falsificato; poichè nel Canone 32. del Concilio Triburiense dell'895., da cui si è preso il Capo *Fures*, non dicesi *vel Diacono*, ma *Deoque*, e però nulla serve al proposto, per cui fu allegato.

Quantunque poi sia verissimo, che a soli Sacerdoti legittimamente consecrati competa la podestà delle chiavi, non deve con tutto ciò inferirsi, che da tutti i Sacerdoti possa subito ricevuta l'Ordinazione validamente esercitarsi sopra tutti i fedeli, fuori del caso di estrema necessità; poichè per questo ricercasi un'altra podestà, che chiamasi di giurisdizione, affatto dalla prima distin-

---

(1) Questa Cerimonia era la quarta e l' ultima delle quattro specie d'imposizione delle mani praticata nella primitiva Chiesa (*Vid. Petr. Annatus lib. 3. de Tradit. Sacr. art. 7. §. 6.*) Per tale cerimonia si dava al penitente *prostrato* l'ultima ed assoluta riconciliazione, ossia restituivasi il *jus ad oblationes, et ad Eucharistiam.* Talvolta essendo assente il Vescovo si compiva la sacra funzione dal Diacono, e dal Clero, e perciò S. Cipriano nella sua *Epist. 13. ad Presbyteros et Diaconos Cartag. Eccl.* dice — *Non espectata præsentia nostra etc.* Di questa parla il Concilio IV. di Cartagine *Can. 76.* — *Reconcilietur per manus impositionem, et infundatur ori ejus Eucharistia.*

ta. Tanto attesta il Concilio di Trento, il quale nella sessione *14. cap. 7.* non solo lo insegna, ma ancora comprovalo colla vera ragione, così dicendo: *Quoniam igitur natura, et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse Synodus hæc confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam Sacerdos in eum profert, in quem ordinariam, aut subdelegatam non habet jurisdictionem.* Dicesi questa ordinaria in chi ha, come un Parroco, benefizio con cura d'anime; dicesi subdelegata in qualsivoglia altro, a cui venga dal legittimo Superiore concessa. Quando adunque il Ministro non abbia o l'una, o l'altra, l'assoluzione è nulla, e commette un orribile sacrilego attentato. Il che confermasi da quanto il sopraccitato Concilio ordinò nella *sess. 23. de Reformat. cap. 15.* in questi termini: *Decernit Sancta Synodus nullum, etiam Regularem, posse Confessiones sæcularium, etiam Sacerdotum audire, nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab Episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus judicetur, et approbationem, quæ gratis detur, obtineat, Privilegiis, et consuetudine quacumque etiam immemorabili non obstantibus.* E lo stesso fecero i susseguenti Sommi Pontefici Pio IV. l'anno 1563 colla Bolla *In Principis Apostolorum.* E Urbano VIII. l'anno 1628 con la Bolla *Cum sicut accepimus.*

Nè vale il dire, che il Sacerdote riceve la podestà di assolvere nella sua Ordinazinne, e quella stessa, che riceverono gli Apostoli, e però siccome questi ebbero la facoltà libera rispetto a tutti i fedeli, così debbano averla ancora i loro Successori.

Poichè convien supporre un principio infallibile, essere cioè la Chiesa un corpo mistico, e ordinato altrimenti sarebbe un mostro. Ora questa subordinazione de' membri non può sussistere, qualora non vi siano i Capi, e i Pastori, i quali pure sieno subordinati al Supremo, che rappresenta l' invisibile Gesù Cristo. È adunque necessario, che vi sia negl' inferiori la dipendenza per esercitare sopra il comun de' fedeli gli Ecclesiastici Ministeri, tra quali uno de' principali è l'amministrazione del Sacramento della Penitenza. Ciò supposto quando il Sacerdote viene ordinato, se gli conferisce la podestà, che nasce dal carattere Sace[illegible], e questa è simile a quella, che ricevettero gli Apostoli; [illegible]sta non può esercitarsi se non sopra soggetti, sopra cui ha il Sacerdote giurisdizione, perchè il giudicare essenzialmente così ricerca. Da chi adunque ha da ricevere tale autorità? Dalla sua Ordinazione no; perchè questa non gli determina, nè assegna sudditi; dunque deve conferirsi dal legittimo Superiore, a cui sono soggetti immediatamente coloro, sopra de' quali deve esercitar-

si, altrimenti sarebbe un intruso violatore de' diritti altrui. Per quanto uno sia perito nell a profession pastorale, senza la permissione del Pastore proprietario del Gregge. può mai ingerirsi nella sua direzione, e coltura? No certamente. Lo stesso deve dirsi anche nel caso nostro.

Tanto più, che essendo il Ministero delle chiavi tutto divino, è necessaria per esercitarlo la divina Missione, la quale non può aversi se non da coloro, che dalla Chiesa sono consacrati con ispecial rito alla direzion de' fedeli, come sono i Vescovi. Chi adunque si assumesse un tal Ministero senza il loro consenso, sarebbe un Ministro senza Missione, e per conseguenza senza autorità. E l'esempio stesso degli Apostoli lo dimostra: poichè nemmen essi si assunsero la podestà di assolvere, se non dopo che Cristo gliene diede la commissione col dirgli; *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos;* con le quali parole diede loro la podestà di esercitare per tutto il mondo tutte le Apostoliche funzioni. Essendo adunque di presente distinta la Chiesa in molte particolari funzioni, sarà necessario, che dai Capi delle medesime venga ne' subalterni la medesima giurisdizione, che gli Apostoli, così ricercando le circostanze, ebbero per tutto il mondo.

Questa stessa giurisdizione non solo nella sua origine, ma ancora nella sua estensione dipende dal consenso de' Superiori, i quali possono e ampliarla, e restringerla secondo che giudicano conveniente. Quindi avendo essi la facoltà pel bene spirituale dei fedeli di riservare alcuni peccati; il Sacerdote benchè generalmente approvato per udire le Confessioni, non può da quelli assolvere, ma deve, occorrendo, dimandarne una particolare licenza. Abbiamo ciò dal Tridentino medesimo diffinito nel Canone *11.* della *sess. 14. Si quis dixerit Episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere quominus Sacerdos a reservatis vere absolvat, anathema sit.* È adunque dogma di fede, che ne'Sacerdoti ricercasi oltre la podestà dell'Ordine, anche quella di giurisdizione, e questa soltanto estendersi quanto da Vescovi viene determinato.

Quantunque poi gli Atti di giurisdizione possano esercitarsi per mezzo d' altri, e verso sudditi assenti; quella però, che a Sacerdoti concedesi in ordine all' esercizio della podestà delle chiavi, è ristretta a soli sudditi presenti, sicchè nè per via di lettere, o per internunzio può spedirsi l' assoluzione agli assenti, ma siccome la Confessione, così l'assoluzione deve compiersi tra il Sacerdote, e il penitente costituito a suoi piedi. Così diffinì Clemente VIII. l'anno 1602., dichiarando il far altrimenti non solo illecito, ma intieramente invalido. *Sanctissimus Dominus noster Clemens VIII. etc. auditis votis Patrum, Theologorum, et re cum*

Illustrissimis et Reverendissimis Dominis Cardinalibus contra hæreticam pravitatem Inquisitoribus mature, ac diligenter considerata, hanc propositionem, scilicet licere per litteras, seu per internuncium Confessario absenti peccata Sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem obtinere, ad minus uti falsam, temerariam, et scandalosam damnavit, ac prohibuit; præcepitque, ne deinceps ista propositio publicis, privatisque lectionibus, Concionibus, et Congressibus doceatur, neve unquam tanquam aliquo casu probabilis defendatur, imprimatur, aut ad praxim quovis modo deducatur.

Che se è lecita, e valida l' assoluzione data ad un moribondo, che diede in assenza del Confessore segni di pentimento, ma che in sua presenza non è più capace di darli, nulla suffraga la dannata opinione. Imperciocchè oltre che questo caso fu dichiarato non comprendersi dallo stesso citato Sommo Pontefice nel mentovato Decreto, come attesta il Bellarmino, ed altri, ma solo il modo ordinario di confessarsi, e di assolvere; per sè stesso si vede essere affatto diverso; poichè quantunque il moribondo non possa dare segni esterni di pentimento, avendoli però dati, si suppone, che tuttora virtualmente sussista nella sua volontà il buon desiderio, e però l' assoluzione non si dà ad un assente, ma ad uno, che è moralmente presente.

Oltre l' obbligo della dipendenza di ricevere dal legittimo Prelato la giurisdizione, incontra il Sacerdote medesimo un altro debito strettissimo rispetto al penitente, di conservare cioè un perpetuo inviolabil silenzio di quanto ode da lui appartenente alla Confessione, sicchè in nissun caso, in nissuna circostanza, per qualsivoglia fine può violarlo. Così esigendo primieramente il naturale diritto; poiche il rivelare il segreto della Confessione fa ingiuria, e infama il penitente, e fa contro di lui quello, che non vorrebbe, che fosse fatto a sè stesso. In secondo luogo la Legge divina. Imperciocchè avendo essa espressamente comandata la Confessione, s' intende, che abbia proibito tutto ciò, che era necessario, acciò gli uomini non fossero ritirati dall'eseguirla. Ora se tanta è la difficoltà di confessarsi, supposta la obbligazione così rigorosa del sigillo; cosa sarebbe, se da penitenti si potesse sol sospettare, che vi fosse qualche caso, in cui il Confessore potesse manifestare le loro colpe? Niuno più, o molti pochi avrebbero il coraggio di soggettarvisi. In terzo luogo viene prescritto anche dalla Chiesa; poichè nel Canone *Omnis utriusque sexus* altrove citato, così si ordina. *Caveat Sacerdos omnino, ne verbo, aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem; sed si prudentiori Consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personæ caute requirat; quoniam qui peccatum in pœnitentiali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solum*

a Sacerdotali Officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam pœnitentiam in arctum Monasterium detrudendum Dal che ne segue, che deve piuttosto il Sacerdote incontrare qualunque pena, e la morte stessa, che trasgredire in modo alcuno un tal dovere.

Nè questo comprende solo il Sacerdote, che fa l'Uffizio di Confessore, ma tutti ancora coloro, a quali sia venuta in notizia per mezzo della Confessione la cosa alla medesima appartenente. Quindi è obbligato al sigillo il Superiore, a cui dimandasi la facoltà per farsi assolvere dai riservati. Tutti quelli, coi quali si conferiscono dai penitenti per consigliarsi di cose alla Confession concernenti. L' interprete, di cui il penitente si servisse per confessarsi. Tutti quelli, che o maliziosamente, o accidentalmente udissero qualche cosa della Confessione di alcuno; e finalmente anche colui, che fingendosi Sacerdote ascoltasse le Confessioni.

Nè solo i peccati cadono sotto il predetto sigillo, ma tutte inoltre le loro circostanze, tutte le conseguenze, che nascono da medesimi, o hanno con essi cònnessione, sicchè dalla loro notizia si possano discuoprire; e per ultimo anche i peccati pubblici segretamente confessati, onde il Confessore non può dire di averli uditi in Confessione. E tutto ciò deve intendersi tanto, se diasi, quanto se non siasi data l' assoluzione, poichè l' obbligo nasce dalla Confessione, non dalla forma del Sacramento. Non ci diffondiamo di più circa un tal punto, perchè diffusamente ne trattano i Moralisti, nè direttamente appartiene al nostro instituto; siccome non appartengono nemmeno quelle ricerche, che fanno i Teologi nelle Scuole circa la riviviscenza delle opere buone mortificate pel peccato seguente, o il ritorno de' peccati già perdonati colla nuova caduta, ed altre simili, non avendo la Chiesa nulla determinato colle sue diffinizioni, e però porremo fine alla presente Dissertazione.

DISSERTAZIONE VENTUNESIMA.

SOPRA QUANTO CONCERNE LA FEDE CIRCA IL VENERABILE SACRAMENTO DELL' ESTREMA UNZIONE.

Siccome tutto il grande oggetto della Redenzione si fu l'aprire, ed agevolare all' uomo la strada per conseguire la sua eterna felicità, da cui andava miseramente sbandito, e dipendendo il successo dal passo tremendo, e inevitabile, con cui si termina la mortale carriera, nel quale deve sèmpre decidersi la sua sorte: il Redentore amoroso tutto sollecito per somministrargli ad un tanto uopo l'efficace rimedio, dal quale ricevesse e coraggio per incontrarlo, e alleviamento nelle angoscie, che l'accompagnano, e rinforzo nella speranza, e purgazione da ogni macchia, e reliquia di colpa, e finalmente fortezza per trionfare di tutti gli assalti, che allora principalmente l'infernale nemico con tutto il furore rinnova per farlo sempiterna sua preda, instituì un Sacramento, chiamato della Estrema Unzione, perchè appunto è l'ultimo. che si riceve da chi è per partirsi da questo Mondo; ed Olio Santo, perchè santificato colla benedizione del Vescovo, e cagione della santificazione dell'anima; ed Oglio degli infermi, perchè a questi soli si amministra; e però dal Tridentino fu giustamente col linguaggio de'Padri intitolato *non modo Pœnitentiæ, sed et totius Christianæ vitæ, quæ perpetua pœnitentia esse debet, consummativum.* Ragione adunque ben vuole, che ogni fedele sia bene istruito di quanto deve credere circa un effetto così ammirabile, e per lui vantaggioso della divina Misericordia, onde si ecciti a rendergliene le dovute grazie, a ricercarlo con premura, e a disporvisi con tutta la diligenza per parteciparne i saluberrimi frutti, e insieme compiangere la infelice sorte di quei miseri ciechi, che invanendo ne' suoi pensieri con orribile ingratitudine, oltre il rendersi indegni di godere di un benefizio sì grande preparato solo a chi è figlio della Romana Cattolica Chiesa, vomitarono bestemmie contro di lui; e questo sarà il soggetto della presente Dissertazione.

CAPITOLO I.

Si dimostra essere l' Estrema Unzione un vero Sacramento dal Redentore divino instituito.

Col nome di Estrema Unzione s' intende quel sacro rito, con cui nella Cattolica Chiesa vengono dal Sacerdote unti i fedeli, che si ritrovano in pericolo di morire, in diverse parti del corpo, in quelle cioè, nelle quali risiede la radice della spirituale infermità, come sono i cinque corporei sentimenti; onde può diffinirsi, che sia: *Sacramentum a Christo Domino institutum ad sanitatem animæ, et etiam corporis, si expediens animæ fuerit, precibus Sacerdotum conferendum.*

Ora, che ad una tale sacra unzione competa la vera, e rigorosa ragione di Sacramento, non ce ne lascia dubitare in primo luogo la divina Scrittura. Molti producono per provarlo il testo, che leggesi nel capo *6.* di S. Marco *v. 13.*, in cui si dice, che gli Apostoli *ungebant oleo multos ægros, et sanabant;* e per dir vero sembra molto probabile, che debbasi intendere della unzione Sacramentale. Imperciocchè se le Scritture devono interpretarsi secondo l' intelligenza de' Padri, avendo questi ravvisato nelle predette parole ciò, che più chiaramente predicò S. Giacopo, come vedremo, nella sua Cattolica; siccome questi parlò della Unzione degl' infermi come di un Sacramento, per qual motivo non dovrà credersi avere anche S. Marco voluto indicare lo stesso? Certo un tal indizio vi riconobbe il Sacro Concilio di Trento, il quale nella *sess. 14. Cap. 1.* parlando di esso attesta, che fu *apud Marcum insinuatum.* Con tutta probabilità adunque si può asserire, che anche nell' Evangelio venga, come Sacramento, indicata l' Estrema Unzione.

Ma non abbiam bisogno di testi oscuri, e controversi, avendone de' precisi, e chiari ammessi, e venerati da tutti i Cattolici. S. Giacopo nella *cit.* Lettera *cap. 5. v. 14.*, e *15. Infirmatur*, scrive, *quis in vobis? Inducat præsbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes cum oleo in nomine Domini; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis fuerit, remittentur ei.* Nelle quali parole viene espressamente indicato il soggetto, a cui deve amministrarsi la Sacra unzione, cioè l' infermo. Il ministro, cioè il Sacerdote; la materia cioè l' unzione consacrata colla forma, cioè coll' orazione invocante il nome del Signore, e il moltiplice effetto, cioè l' alleviamento dalle angoscie, in cui ritrovasi il gravemente infermo, e la sanità spirituale, e corporale. Ed essendo dal S. Apostolo diretta l' ordinazione a tutta la Chiesa, viene del pari ad indicarsi,

che egli ordinava una cosa non già da sè istituita, ma come istituita dal Redentore. Ora tutto ciò non si verifica, se non di un vero Sacramento; poichè i semplici riti cerimoniali sono variabili secondo le circostanze, non hanno annessa promission della grazia, non sono d'istituzione divina, nè hanno ragione di segni sensibili efficacemente producenti l'effetto spirituale da essi significato. La Estrema Unzione adunque è un vero Sacramento.

Confermano la nostra interpretazione i SS. Padri. Origene, che vivea nel principio del terzo secolo, *homil. 2. in Levit.*, dopo avere spiegata la qualità della Sacramental Penitenza, soggiunge, che ad essa appartiene anche quello, che viene ordinato dall' Apostolo S. Giacopo. *In quo impletur et illud, quod et Apostolus dicit; Si quis autem infirmatur* etc. S. Giovanni Crisostomo, nel *lib. 3. de Sacerdot.* scritto verso la fine del quarto secolo, riconosce nei Sacerdoti la podestà di rimettere i peccati colla Sacra Unzione: *Condonandorum nobis peccatorum facultatem obtinent. Infirmatur, inquit, inter vos aliquis? Accersat præsbyteros Ecclesiæ etc.*, ove si vede, che parla della remissione de' peccati operata dalla Sacra Unzione; poichè della operata col Sacramento della penitenza avea già parlato portando il passo di S. Matteo *c. 18. v. 18.*, e di S. Giovanni *cap. 20. v. 23.* Circa il principio del quinto secolo il Santo Pontefice Innocenzo I. nella Lettera a Decenzio Vescovo di Gubbio così si esprime. *Non est dubium de fidelibus accipi, et intelligi debere*, quanto cioè ritrovasi prescritto dal S. Apostolo. *qui sancto oleo Chrysmatis perungi possunt... Cæterum illud superfluum videmus adjectum, ut de Episcopo ambigatur, quod præsbyteris licere non dubium est... Pœnitentibus istud infundi non potest, quia genus est Sacramenti; nam quibus reliqua Sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi?* Non può asserirsi più chiaramente la Cattolica Verità.

Alla testimonianza de' Padri va congiunto il sentimento universale della Chiesa. Della Romana basta leggere i suoi Rituali; della Greca oltre i Rituali ne parla tra gli altri la censura del Patriarca Geremia contro i Novatori di Wittemberga, e la professione di fede di Giovanni Paleologo. Finalmente il Concilio di Costanza ordinò, che i sospetti di Eresia ricercanti di rientrar nella Chiesa fossero interrogati, se credessero, *quod Christianus contemnens susceptionem Sacramentorum Confirmationis, vel Extremæ Unctionis, peccet mortaliter?* In quello di Fiorenza nel decreto di Unione tra i Sacramenti si enumera l'Estrema Unzione. E il Tridentino nella *sess. cit. can. 1.* definì. *Si quis dixerit Extremam Unctionem non esse vere, et proprie Sacramentum a Christo Domino nostro institutum, et a beato Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum, anathema sit.*

Tra gl'impugnatori della Cattolica verità finora stabilita vengono da alcuni enumerati i Valdesi, e i Viclefiti; ma propriamente parlando costoro non negarono alla Estrema Unzione la vera ragione di Sacramento, ma solo lo disprezzarono; al qual disprezzo diede motivo parte la eretica perfidia, col credere che i ministri scellerati non avevano l'autorità di conferir Sacramenti, e parte l'avarizia de' Sacerdoti, i quali non volevano amministrarlo se non ai ricchi. Per questo Innocenzo III., *epist. 78. lib. 1.*, prescrisse ai Valdesi, che si convertivano, che nella professione di fede esprimessero l'articolo: *Unctionem infirmorum cum oleo consecrato veneramur.* E il Concilio di Costanza, che si facesse la sopraccitata interrogazione agli Ussiti, e Wiclefiti; del che non si sarebbero contentati, qualora avessero coloro negata realmente alla medesima Unzione l'essenza di vero Sacramento, ma gli avrebbero obbligati a distintamente confessarla.

Che che però sia di essi, i moderni pretesi Riformatori non vollero contenersi in questi termini, ma estesero la perversa dottrina sino all'eccesso di negare essere l'Estrema Unzione un Sacramento. Lutero, nel Libro *de Captiv. Babil.*, tanto in S. Marco, quanto in S. Giacopo non riconosce nella unzione da loro indicata se non la grazia di conferire la sanità corporale, e però avendo cessato il bisogno di far miracoli, cessò anche l'unzione, che solo può secondo lui, impropriamente chiamarsi Sacramento, in quanto cioè conferiva la sanità del corpo, o un semplice Sacramentale, com'è la benedizione del sale, e dell'acqua. Calvino bestemmia nel modo stesso, e nel *libro 4. Instit. cap. 19. n. 18.* vi aggiunge l'empio insulto, chiamandola *Sacramentum fictitium, et hypocrisim.* A loro Capi si unirono i pervertiti loro seguaci, e per provarlo argomentano in questa forma. Il principal fondamento, dicono, su cui appoggiano i Cattolici la sua asserzione, è il testo della lettera di S. Giacopo; ma cosa mai prova una lettera, che è intrusa nel Canone delle divine Scritture? Tanto più, che il suo autore si arroga l'autorità d'istituir Sacramenti, il che certo non avrebbe fatto un Apostolo inspirato da Dio, a cui era noto, che un tal potere era solo proprio del Redentore.

Troppo tardi hanno aspettato a metter in dubbio l'autenticità dell'Apostolica Lettera. Poichè di presente non v'ha alcuno libero dai pregiudizj, che ne dubiti; essendo certo, che per divinamente inspirata fu riconosciuta da S. Clemente Romano Pontefice nella sua ai Corinti, nella quale apporta molti testi della medesima come canonici. Da S. Innocenzo I. nella sua *ad Exuperium, et Decentium.* Da Gelasio, e dal Sinodo Romano da lui celebrato. Da S. Ilario *lib. 14. de Trinit.* Da S. Ambrogio *in Psal. 118.* Da S. Girolamo *adv. Jovinian.* Da S. Agostino *Lib. 2. de Doct. Christ.*, *cap. 8.*, e da tutti gli altri seguenti; ai quali

poi si aggiungono i Sinodi: il Laodiceno *can. 58.*, il Terzo Cartaginese *cap. 47.*, quel di Milevi *cap. 7.* Il secondo di Oranges *cap. 25.*, e finalmente il Tridentino *sess. 4.*, e lo stesso attestano i Padri Greci. Con qual fronte adunque possono ad esso uomini senza autorità, solo perche in essa vedono condannati preventivamente i loro errori, avere la temerità di porla in dubbio? Possono mai nemmeno tutti insieme equipararsi ad una nube sì luminosa di testimonj, e alle definizioni di tutta la Chiesa?

È falso, falsissimo, che il Santo Apostolo si attribuisca l'istituzione del Sacramento (1) di cui trattiamo, mentre non altro fa, che promulgare la sua esistenza, e istituzione già fatta. E appunto deve dirsi così, perchè sapeva benissimo, non essere in potere degli uomini l'istituir Sacramenti. Promulga in quella lettera anche i precetti dell'orazione, della limosina, e della necessità di unire alla fede la pratica delle buone opere, dirassi forse, che furono da lui allora originariamente istituiti? Oltre di che se la Unzione, di cui parla, secondo i Settarj, non è altro, che la grazia della sanità corporale; nemmeno questa poteva da lui istituirsi, mentre essendo una grazia gratis data, non era in suo potere l'unirla alla unzione. Fu adunque semplice promulgatore, come lo denomina il Tridentino, non istitutore del Sacramento.

Se fosse l'Unzione estrema, argomenta Lutero, un Sacramento, produrrebbe sempre il suo effetto. Ora quanti sono coloro, che unti ricuperano la sanità corporale, mentre quasi tutti sen muojono? Dunque non può essere un Sacramento.

Se la Unzione estrema fosse un Sacramento istituito principalmente per la sanità del corpo, e questa fosse sempre un bene conducente alla salute dell'anima, e alla gloria di Dio, avrebbe

---

(1) Gesù Cristo, essendo in Gerusalemme, spedì a coppie i dodici suoi discepoli: diè loro le istruzioni come doveano portarsi in quella breve commissione apostolica; quindi predicavano la penitenza, ed *ungebant oleo multos ægros, et sanabuntur*, Marc. Cap. 5. v. 13. S. Giacomo era in una di queste coppie apostoliche. Quindi con ragione si asserisce da Teologi Ortodossi, che S. Giacomo era il promulgatore di ciò che Gesù Cristo avea istituito; e specialmente in tale occasione, che riguarda i Sacramenti della Penitenza, e della Estrema Unzione. *Infirmatur quis in vobis? Inducat præsbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum olio in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, alleviabit eum Dominus*; et si in *peccatis sit remittentur ei.* Ecco la promulgazione della Estrema Unzione; ed ecco come è coerente questo passo con quello di S. Marco, di sopra citato. I Pseudo-Riformatori, quando trovavano in qualche libro della Bibbia un testo decretorio contra i loro errori, niegavano l'autenticità de' Libri Santi. Miserabile sutterfugio. Così faceano in questa circostanza i Luterani, ed i Calvinisti. Così praticavano eziandio i Sociniani, specialmente Crellio, Wolzogenio, Wolkelio, Schlitfingio, cavillando l'autenticità del passo di S. Giovanni *Tres sunt qui testimonium ec.* Epist. 1. Cap. 5. v. 7.

qualche forza l'argomento prodotto. Ma chi mai può idearsi, che abbia Gesù Cristo istitnito alcun Sacramento pel conseguimento assoluto de' beni temporali, i quali molte volte possono divenir veri mali per l' abuso, che gli nomini farne possono? Non ha egli detto nell'Evangelio che dobbiam cavarci gli occhi, e rescindere le mani, e piedi, se ci servono di scandalo? E che è meglio salvarsi cieco, e zoppo, che il dannarsi coi membri sani? Come adunque poteva istituire un Sacramento principalmente per conferire la sanità corporale? La sanità corporale pertanto promessa non è un effetto assoluto, ma condizionato, cioè se sia spediente alla salute spirituale, come deve anche dimandarsi a Dio coll'orazione. Il S. Apostolo poi la mette in primo luogo, non perchè sia il primario effetto, ma per la serie del discorso; poichè principiando la promulgazione dall'indicare il soggetto, a cui devè amministrarsi, che necessariamente dovea esser infermo, era naturale, che indicasse subito l' effetto più sensibile; ma in ordine al più inferiore, e prosegue poi a significare gli altri più nobili, ed eccellenti, cioè il sollievo dell'anima, che tra i terrori della morte si rallegra, e confermasi colla speranza nella divina Misericordia; e la remissione de' peccati, se ne siano rimasti nell' anima dell' Infermo. Questi sono gli effetti diretti, ed infallibili dèl Sacramento, e che da esso sempre producousi nei ben disposti soggetti; e non la sànità corporale, la quale appunto d'ordinario non si produce, perchè d'ordinario non necessària, nè proficua alla salute dell' anima.

Quando, soggiunge Calvino, si abbia a riconoscere nella Unzione un Sacramento, si dovrà dire, che fosse un Sacrámento anche la formazione del fango fatto colla saliva dal Redentore per dare la vista al cieco evangelico. Questo non fu un Sacramento. Dunque nemmeno l' Unzione estrema.

Se vólessimo sostenere la sentenza di quei Teologi, che non riconoscono indicata in S. Marco l' estrema Sacramental unzione, sopra il qual testo fondasi l' argomento dell' Eresiarca, potessimo accordar tutto; ma poi cosa potrebbe conchiuderne? Nulla affatto contro la Cattolica verità, la quale si fonda sopra l'autorità del testo di S. Giacopo inteso secondo la Tradizione, e l'autorità della Chiesa.

Ma ammettiamo, che anche in S. Marco siasi parlato almeno oscuramente dell' Unzione Sacramentale; chi è sì cieco, che non veda la dispàrità, che passa tra la sua istituzione, e il fatto accennato dal Redentore? In questo non si scorge promessa di grazia, non parole consecranti la materia, non ministro determinato, non precetto universale, che comprenda almeno qualche genere di persone, non perpetuità di sussistenza. Dunque non può competergli la ragione di Sacramento. Laddove della Es-

trema Unzione tutte appuntino verificansi le indicate circostanze. Dunque l' argomento proposto è una follia.

Che poi sia stato da Cristo istituito, lo asserisce espressamente il Tridentino nel luogo sopraccitato, e secondo almeno la più probabile, e fondata sentenza immediatamente, determinando cioè quale dovesse essere la materia, e quale la forma; mentre propriamente parlando in questa determinazione consiste l' istituzione. E di fatto se S. Giacopo fosse stato l'istitutore immediato; il che non poteva farsi senza una speciale divina delegazione, non avendo creatura alcuna il potere di dare ad un segno sensibile la virtù di conferire la grazia santificante, avrebbe indicata una tale delegazione. Eppure non solo non ne fa parola, ma anzi l' indica come una cosa già stabilita. Oltredichè essendo un Sacramento, che dovea praticarsi verso tutti i fedeli infermi, come mai avrebbe egli ciò determinato senza comunicare cogli altri Apostoli, e particolarmente col Capo S. Pietro, il suo disegno, e commissione ricevuta? Non ritrovandosi adunque di ciò alcun vestigio, con tutta ragione deve asserirsi essere stato istituito immediatamente dal Redentore.

Circa il quando, nulla può determinarsi di certo; solo può dirsi, che prima della sua salita al Cielo l'abbia istituito ne' quaranta giorni, ne' quali dopo la sua risurrezione conversò cogli Apostoli, istruendoli di quanto apparteneva alla fondazione, e sussistenza della sua Chiesa. Da questa incertezza però non devono nulla dedurre in suo favore gli Eterodossi; poichè sino al decimo secolo non si parlò d' istituzione nè mediata, nè immediata, ma supponevasi, senza metafisicare di più, e il linguaggio de' Padri era, che l'Estrema Unzione fosse un Sacramento, che rimetteva i peccati, e lo provavano colla lettera di S. Giacopo, e colla Tradizione della Chiesa. E così dobbiam dire anche noi; le altre ricerche sono state introdotte dalla anziosità de' Teologi, supposto il dogma; facciano lo stesso anche gli Eretici, credano il dogma, e poi del resto disputino quanto vogliono, che gliene lasciamo la libertà.

CAPITOLO II.

La materia rimota necessaria pel valore del Sacramento della Estrema Unzione è il solo Olio di Oliva, e non essendo certo, che sia valido, se facciasi con olio non consecrato, deve assolutamente essere anche benedetto dal Vescovo. Se poi ciò possa farsi per commissione anche dal semplice Sacerdote, è controversia, che trattasi nelle Cattoliche Scuole. La prossima poi è l'attuale unzione dell'Infermo; ma varia è la disciplina circa le parti, che devono ungersi, nè è necessario, che si moltiplichi, potendo in caso di necessità bastar una sola.

Che la materia rimota della Estrema Unzione sia l'Olio di Oliva, ne abbiamo il fondamento evidentissimo nella divina Scrittura. Parlando di essa l'Apostolo Promulgatore nel luogo sopraccitato, dice, che i Sacerdoti *Orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini.* Ora siccome per nome di acqua, che è l'elemento consueto per lavare, s'intende nel Battesimo l'acqua naturale; per nome di pane posto assolutamente nell'Eucaristia s'intende quel di formento, perchè questo è il vero pane; così avendo l'Apostolo indicato per la Estrema Unzione l'Olio, si deve intendere essere l'usuale, che è quello spremuto dalle olive, non indicandosi altri olj con tal nome, se non coll'aggiunta, che ne indica la spezie particolare.

Alle Scritture conformasi la Tradizione, la quale parlando della Sacramentale Unzione attesta, che si fa coll'olio, come si è di sopra veduto. E il Concilio di Fiorenza nella istruzione degli Armeni, *cujus materia*, dice, *est oleum olivæ;* e quel di Trento *sess. 14. cap. 1. Quibus verbis*, di S. Giacopo, *ut ex Apostolica. Traditione per manus accepta... intellexit Ecclesia materiam esse oleum ab Episcopo benedictum.*

E la ragione di congruenza ancora lo persuade. Imperciocchè essendo i Sacramenti segni sensibili degli effetti spirituali, che da essi produconsi, ed essendo quello, di cui parliamo, ordinato a dare la sànità dell'anima, e del corpo, a rinvigorirla di forze; a ricrearla nelle mortali angosce con la speranza nella divina Misericordia, non potevano meglio esprimersi questi effetti, che coll'olio, il quale secondo San Bernardo in *cap. 1. Cant. v. 2. fovet ignem, nutrit carnem, lenit dolorem*, ed è *lux, cibus, medicina;* onde il Catechismo Romano *p. 2. cap. 6. n. 5.* asserì, che *aptissime hæc materia illud significat, quod vi Sacramenti interius in anima efficitur.*

Quantunque poi una gran parte de'Moderni Teologi abbia adottata la sentenza, che la benedizione dell' olio non sia necessaria

pel valore del Sacramento, ma sia solo di necessità di precetto; altri però e per numero, e per autorità, e tra questi l'Angelico, niente inferiori, sostengono la contraria; e se nella Scrittura, e nella Tradizione non si esprime una tale necessità, nei canoni però della Chiesa, nei quali si assegna, o s'indica la materia della Estrema Unzione, sempre si dice, *Oleum Sanctum*, *Oleum consecratum ab Episcopo*. Resta adunque almeno indecisa la controversia; e per conseguenza riguardando essa una parte essenziale del Sacramento, niuno senza peccato può servirsi di olio non consecrato, non solo per ragione del precetto Ecclesiastico, che tutti ammettono, ma anche perchè si esporrebbe a pericolo di nullità il Sacramento, dovendosi sempre circa un tal punto seguire la più sicura. Quindi è, che nel quinto Sinodo di Milano nell'anno 1579. fu stabilito, che *Parochus si per errorem aliud oleum, quam quod infirmorum est, ad ægrotum ungendum adhibuerit, etiamsi Chrysmatis, aut Cathecumenorum sit, ut erratum emendet, olei sacri, quod proprium infirmorum est, eidem adhibeat, et tunc Sacramenti formam iteret.* Deve dunque essere olio colla particolare benedizione consacrato.

Dal che l'Angelico, in *sup. q. 29. a. 5.*, ne assegna tre convenientissime congruenze. La prima, perchè tutta la efficacia dei Sacramenti deriva da Cristo; siccome adunque la materia di quelli, che egli medesimo ha eseguito, ha conseguita la sua santificazione del suo uso, così acciò la materia di quelli, che da lui non si sono eseguiti, come è tra gli altri l'estrema Unzione, esprimesse la propagazione della sua efficacia, fu conveniente, che preventivamente all'uso fosse consecrata. La seconda; per indicare la pienezza della grazia, che dal Sacramento comunicasi, mentre non solo toglie le colpe, ma ancora le reliquie delle medesime, e conferisce inoltre, quando sia spediente all'anima, la corporale salute. Finalmente non potendo l'olio di sua natura produrre l'effetto della sanità corporale, è necessario, che con la benedizione si renda sovrannaturalmente capace di potèr conferirla.

Nè vale il dire, che la materia viene consacrata dalla prolazione della forma, e però essere superflua l'altra precedente consecrazione. Poichè, risponde lo stesso S. Dottore, la prima consecrazione riguarda la materia, acciò possa servire alla formazione del Sacramento, l'altra riguarda l'uso della medesima nell'attuale amministrazione; mentre l'olio, benchè benedetto, può servire a molti diversi usi, e solo dalla forma viene determinato all'essere Sacramentale. Non vediamo noi anche negli istromenti materiali, che diversa è l'efficacia, che ricevono dall'artefice, che li forma, da quella, che loro comunica il principale operante, che li adopera per compiere i suoi lavori? Dirassi forse, che la

prima sia superflua ? Lo stesso a proporzione deve dirsi nel caso nostro.

Da ciò si vede quanto è sciocca, ed empia sia la temerità di Calvino, il quale, *lib. 4. Instit. c. 19.*, deride la benedizione predetta; primieramente perchè non sono alcuni particolari dottori, che la prescrivono, ma la Chiesa universale, e ne' Sinodi, e molto più con la pratica sempre mai osservata, come rilevasi da tutti i Rituali. In secondo luogo poi, se Gesù Cristo medesimo c'insegnò col suo esempio a benedire le cose anche indifferenti per l'uso quotidiano, come fece col pane, e vino, e i pesci, per qual motivo sarà da deridersi la consacrazione di una materia, che deve servire ad un Sacramento così venerabile? Oltredichè intervenendo in simili benedizioni il segno salutare della Croce, viene ancora, non già a farsi ingiuria ai meriti di Cristo, come bestemmiano i Novatori, ma anzi ad onorarsi la sua memoria, e virtù, mentre si dà ad intendere, che tutta la efficacia deriva dai meriti di sua passione.

Ma da chi deve farsi la predetta consacrazione ? Se si riguardino l'espressioni de' Concilj occidentali, e la pratica universale della Chiesa Latina, non v' ha dubbio, che il ministro ordinario, a cui compete tale autorità, sia il solo Vescovo. E rende di ciò l'Angelico, in *sup. soprac. a. 6.* la conveniente ragione discorrendo così. Il ministro del Sacramento non produce l'effetto del medesimo di propria virtù, come agente principale, ma per virtù del Sacramento medesimo, che amministra. Ora questa efficacia deriva prima da Cristo, e da lui ordinatamente diffondesi per mezzo dei suoi ministri nel popolo fedele, e nei ministri stessi per mezzo dei Superiori, i quali santificano la materia; e però in tutti i Sacramenti, i quali ricercano la materia santificata, la prima consacrazione si fa dal Vescovo, e all' uso poi qualche volta si applica anche dal semplice Sacerdote, appunto per dimostrare, che la dignità Sacerdotale deriva dalla Vescovile, giusta il detto del Salmo *132.*, *Sicut unguentum in Capite*, cioè Cristo, *quod prius descendit in barbam Aaron*, e poi *usque ad oram vestimenti.*

Dissi, che ciò compete al Vescovo, come a ministro ordinario; poichè per privilegio, o per istraordinaria permissione dell'Apostolica Sede, che possa farsi ancora dai semplici Sacerdoti, pare, che non vi possa essere difficoltà nell'asserirlo; mentre abbiamo da Arcudio, *lib. 5. Concord. cap. 2.* e da Alazio, *Lib. 3. Consens. Occid. et Orient. Eccl. c. 16.*, e da altri molti recati dal Martene, *Lib. 1. de Antiq. Eccl. Ritib. c. 7. a. 3. n. 7.*, che i Greci Sacerdoti benedicono l' olio degl' infermi, nè in ciò furono mai ripresi dalla Chiesa Romana. Se adunque i Greci lo fanno ordinariamente per costume introdotto, e non riprovato, perchè non

potrà farsi da' Latini, qualora ne venga loro data una speciale commissione? Dal che deducesi con evidenza non essere di necessità pel valore del Sacramento, che la benedizione sia fatta dal Vescovo; poichè se ciò fosse, non avrebbe la Chiesa Cattolica Greca lasciato introdurre un tal costume, nè molto meno la Romana lo avrebbe dissimulato.

Esposta la materia rimota, resta a spiegarsi la prossima. Consiste questa nell'attuale unzione dell'Infermo. Imperciocchè consistendo la formazione del Sacramento nell'applicazione della materia rimota al soggetto accompagnata dalla prolazione della forma prescritta; siccome nell'attuale abluzione consiste la materia prossima del Battesimo; così nell'attuale unzione deve consistere quella del Sacramento, di cui trattiamo.

Varia fu secondo le diverse Chiese particolari la disciplina circa le parti corporali da ungersi, come rilevasi dagli antichi loro Rituali. Ma lasciato da parte quello, che non è più in uso, il Rituale Romano prescrive che si ungano gli occhi, le orecchie, le narici, la bocca, le mani, e i piedi. e le reni, la quale però nelle femmine per motivo di verecondia, e modestia deve omettersi. E così appunto insegnò agli Armeni Eugenio IV. nella sua Istruzione con queste parole. *Hoc Sacramentum nisi infirmo, de cujus salute timetur, dari non debet, qui ungendus est in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum, vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibi vigentem*, il che ripetesi dal Catechismo Romano *cap. cit. n. 10.*

Circa la unzione delle mani il Rituale medesimo ordina, che ai Sacerdoti non si ungano nella parte interna, ma nella esteriore; perchè essendo stata quella parte unta dal Vescovo nella loro ordinazione, non è conveniente, che si unga dal semplice Sacerdote.

Quantunque poi tutte le mentovate distinte unzioni debbano religiosamente osservarsi, perchè contengono il rito dalla Chiesa prescritto, è però più verisimile la sentenza di que' Teologi, che sostengono non essere tutte necessarie pel valore del Sacramento, ma che si possa in caso di necessità supplire anche con una sola fatta nella fronte, e proferendo la forma, che comprenda tutti i cinque sentimenti. *Unicum sensum*, dice Benedetto XIV. *De Synodo. Lib. 7. c. 18. n. 5. intingant, formam universalem pronuntiando. Quinimmo in prædicto eventu consultius est ut Caput, a quo omnium sensuum nervi descendunt, sub eadem forma universali inungatur.* E la ragione si è; perchè S. Giacopo disse bensì, che si ungessero gl'infermi, ma non espresse le parti, che necessariamente dovessero ungersi; e per altro nell'unica unzione salvasi tutta intiera l' essenza del Sacramento, venendo

con essa spiegato l'effetto del medesimo, che solo con maggiore distinzione esprimesi nelle particolari unzioni dei cinque sensi, le quali possono considerarsi come parti integranti la stessa materia, siccome le ripetute forme tante forme parziali, e però essere un solo, non più Sacramenti, e così insegna il Catechismo Romano *n. 4. Unum est non partium continuatione quæ dividi non possint, sed perfectione.... Nam quemadmodum domus, quæ ex multis et diversis partibus composita est, una tantum forma perficitur; Ita hoc Sacramentum, etsi ex pluribus rebus, et verbis constituitur, unum tamen signum est, et unius rei, quam significat, efficientiam habet.*

CAPITOLO III.

L'Estrema Unzione ha la sua determinata forma, che deve santificare l'uso, o l'applicazione della materia; e quantunque anticamente siasi espressa in modo indicativo, e deprecativo, e disputisi tra Teologi se e l'uno, e l'altro sia sufficiente pel valore; di presente però devesi servire della sola deprecativa.

Essendosi dimostrato essere la Estrema Unzione un vero Sacramento, non può più dubitarsi, che non abbia, siccome la sua propria materia, così la sua propria forma; imperciocchè dovendo il Sacramento significare l'effetto speciale, per cui produrre fu instituito; d'onde può egli ricevere una tale determinata significazione? Dalla materia? Ma questa è indifferente a qualunque uso; dunque dalla forma. Dunque il dire, che questo Sacramento non ha alcuna forma particolare, è lo stesso, che negargli la vera ragione di Sacramento. E di fatto S. Giacopo non disse, che soltanto si ungesser gl'infermi, ma che i Ministri ungendo pregassero, *et orent super eum, ungentes eum*. Dunque dovea la preghiera accompagnare l'Unzione; e questo che altro è, se non lo *accedere verbum ad elementum, ut fiat Sacramentum?*

Come poi dovesse essere concepita una tale preghiera, la Chiesa lo ha imparato dalla Tradizione, di cui non ritrovandosi principio, giustamente si deduce essersi dagli Apostoli, ammaestrati dal Redentore, trasmessa. Onde il dire; che nella Scrittura non si ritrova espressa, a nulla serve, perchè, come si è detto altre volte, non è la sola Scrittura il fonte, da cui si attingono le verità rivelate, ma anche la Tradizione congiunta colla autorità determinante della Chiesa. Quindi non essendo la maniera di esprimerla in modo indicativo sostanzialmente diversa dalla maniera di esprimerla in modo deprecativo; può avere avuta l'origine la diversità, che si ritrova negli antichi Rituali di diverse Chiese,

ne' quali si legge la forma medesima espressa, o nell' una, o nell'altra maniera, ed anche in tutte due unite insieme.

Che che però sia stato per lo passato, e se sia valida, o no la forma indicativa, come disputasi tra Teologi, quello che di presente è certo, si è, che la sola forma deprecativa deve adoprarsi, e prescrivesi dalla Chiesa Romana. Per ciò dimostrare bastar deve l' autorità del Concilio di Fiorenza, e di quel di Trento, i quali di questa sola fanno menzione; e la pratica, poichè e pel passato almeno più comunemente si è adoprata, ed ora comunemente si adopera. Oltredichè è fuori di dubbio, che ancora quei Teologi, che difendono il valore della forma indicativa, confessano esser valida anche la deprecativa, laddove molti negano alla prima tutto il valore; trattandosi adunque di una parte la più essenziale del Sacramento, dobbiamo attenerci alla più sicura. Tanto più, che se non è lecito ad alcuno di privata autorità il variare il rito accidentale de' Sacramenti; molto meno potrà lecitamente variarsi il modo di proferire la forma, potendo divenire la mutazion sostanziale, giacchè se non è certo, possiam dire però molto più probabile, che l' indicativa non sia sufficiente.

In conferma di quanto andiam dicendo, aggiungasi la convenienza maggiore. Deducesi questa in primo luogo dal testo medesimo di S. Giacopo; poichè dice, che il Ministro nell' ungere preghi, *orent super eum ungentes*. Ora la forma deprecativa, almeno più chiaramente esprime la preghiera di quel che faccia l'indicativa; dunque quella, e non questa è più conforme al senso della Scrittura.

In secondo luogo l' Angelico sopraccitato *Sup. 3. p. 2. 79. a. 8.* lo dimostra con tre ragioni. La prima, e la seconda la deduce dalla qualità del soggetto, al quale amministrar devesi il Sacramento; che essendo infermo ha bisogno di essere ajutato dalle altrui preghiere, ed essendo vicino a passare all' altra vita, che tutta è riposta nelle mani di Dio, a lui per conseguenza deve raccomandarsi coll' Orazione. La terza la ricava dalla natura stessa del Sacramento, il quale ha qualche effetto, che non sempre producesi dalla operazion del Ministro, com' è la sanità corporale, e però si adopra la forma deprecativa per ottenerlo, se tale sia il divin beneplacito.

Se alcun ricercasse, perchè la forma di questo Sacramento si chiami a distinzione degli altri *Oratio fidei?* Si risponde, che indicasi con tal nome, perchè nasce dalla fede, e si fonda nella fede, non del Ministro, ma della Chiesa, in cui figura quello applica il Sacramento, come chiamasi *Verbum fidei* la forma battesimale. Dicesi ancora *Oratio fidei*, perchè la preghiera è una spezie di professione di fede, mentre pregando si dimostra, che si crede l'esistenza di un Dio Onnipotente, e benefico. Fi-

nalmente perchè è forma di un Sacramento diretto ad eccitare la fede, di cui abbisognano principalmente gl'infermi vicini a morte per vincere le tentazioni, e concepire una ferma fiducia nella divina misericordia.

CAPITOLO IV.

Il Ministro della Estrema Unzione non è chi è più maturo nella età, nè il Diacono, ma il solo Sacerdote, e molto più il Vescovo; e basta un solo. Se poi molti concorrano nell'amministrarla, affinchè sia l'Unzione Sacramentale, deve ognuno ungere, e proferire la forma corrispondente, e non uno ungere, e l'altro proferir le parole.

Per dimostrare la prima parte, che contiene un vero dogma di fede, concorre in primo luogo il testo sopraccitato dell'Apostolo promulgatore; poichè dicendo in esso, che l'infermo chiami *Præsbyteros Ecclesiæ*, con tal nome non possono intendersi, se non i Sacerdoti, poichè i Laici seniori per ragion dell'età soltanto, non sono Preti della Chiesa; nè mai nelle divine Scritture vengono essi con simil formola indicati, come si vede negli Atti *cap. 14. v. 22.*, *e cap. 15. v. 2.* Tanto più, che l'Apostolo suddetto attribuisce all'Unzione, ed Orazione dei Preti la remission de' peccati come proprio suo effetto, il che certo non può competere alle persone Laiche.

Conferma l'interpretazione la perpetua Tradizione, e pratica della Chiesa Universale; mentre in nessun luogo ritrovasi, che altri fuori de' Sacerdoti abbiano, e molto meno di presente amministrino il Sacramento. Quindi il Tridentino, *sess. 14.*, *cap. 3.* si esprime così: *Jam vero quod attinet ad præscriptionem eorum, qui .... ministrare hoc Sacramentum debent, haud obscure fuit illud etiam in verbis prædictis traditum; nam et ostenditur illic, proprios hujus Sacramenti Ministros esse Ecclesiæ præsbyteros, quo nomine eo loco non ætate seniores, aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut Episcopi, aut Sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum præsbyterii.* E nel Canone 4. diffinì: *Si quis dixerit Præsbyteros Ecclesiæ.... non esse Sacerdotes ab Episcopo ordinatos, sed ætate seniores in quavis communitate, ob idque proprium Extremæ Unctionis Ministrum non esse solum Sacerdotum; anathema sit.*

E la ragione ancora lo persuade; imperciocchè il Sacramento della Estrema Unzione chiamasi dal mentovato Concilio, *cap. 1.*, perfezione, e compimento di quello della Penitenza. Se adunque questo non può conferirsi da Laici, nemmeno potrà conferirsi la Estrema Unzione. In secondo luogo potendo succedere, che il

Vescovo sia di fresca età com' era Timoteo, sarebbe mai conveniente, che si posponesse il Vescovo ad un Laico, perchè di età maggiore, nell' Uffizio di ungere Sacramentalmente l' infermo? E lo stesso dicasi del Sacerdote.

Ma agli Eterodossi moderni saltò in testa tra gli altri anche questo sproposito, cioè che per nome di Preti intese l Apostolo i seniori di età; perchè, dicono, tal' è la forza della voce *Præsbyter*, di cui si serve. E aggiungono ancora l' autorità d' Innocenzo I. nella sua citata lettera *ad Decentium*, in cui scrive, che benedetto l' Olio dal Vescovo, *non solum Sacerdotibus, sed omnibus uti Christianis licet in sua, aut suorum necessitate, inungendo* (1).

E quella del Venerabile Beda, nel Comment. sopra il *cap.* 5. dello stesso S. Giacopo; ove avverte gl' infermi, *ut seniorum adjutorio curari se meminerint, neque ad juniores, minus doctos, causam suæ imbecillitatis deferant;* e recano molti esempj di Santi solitarj, che hanno mandato l' Olio agl' infermi, acciò si ungessero per ricuperare la sanità.

Tutte queste sono parole, che nulla provano. La prima, perchè quantunque la Grammaticale Etimologia della voce *præsbyter* importi seniore per l' età, nelle Scritture però si adopera per indicare i Sacri Ministri, i quali se non sono i più provetti di età, devono esserlo per la maturità del senno, e de' costumi; e in questo senso prendesi da S. Giacopo. Ma quand' anche fosse ambiguo nel testo medesimo il suo significato, l' autorità della Chiesa Universale, anche solo considerata come una Unione di Pastori, e fedeli, molti de' quali sono senza dubbio dottissimi, deve ben preferirsi a quella di un Lutero, di un Calvino, e simili; e molto più, se cattolicamente si consideri come regola infallibile da Dio stabi-

---

(1) Lutero e Calvino, che pretendono, anche i Laici, (almeno gli Anziani) essere ministri della Estrema Unzione; credono tale pratica essere antichissima nella Chiesa. Sembra loro di vedere nella riferita autorità d' Innocenzo I. il baluardo della propria asserzione, o errore. Vana lusinga. Innocenzo, che salì sul Trono Pontificio al 402, parlava al Vescovo Decenzio, non del ministero ma dell' uso: *Uti*, dice, non già *ministrare*. Il ministerio è de' soli Preti, l' uso poi proficuo per le necessità, appartiene promiscuamente a tutti. Se quivi il S. Pontefice parlasse del ministerio, bisognerebbe conchiudere chè ciò apparterrebbe anche alle donne, a giovinetti, alle giovinette ec Dice bene quindi Cornelio Alapide? *Innocentius loquitur de recipiente non de ministrante: licet omnibus Christianis uti oleo sancto in suis et suorum necessitatibus=nimirum*, soggiugne, *advocando præsbyteros, et ab eis accipiendo Extremam Unctionem, non eam aliis ministrando*. Vid. Cornel, Alap. *in Jacobi Epist. Cap.* 5. *v.* 12. Fa maraviglia che Tommaso il Waldese siasi allucinato nel giudicare che, in virtù delle pa[illegible] d' Innocenzo, l' Estrema Unzione possa amministrarsi da Laici, almeno in [illegible] di necessità. *Leg.* Bellarminus de *Extrem. Unct. Cap.* 9.

lità per determinare il senso delle Scritture. Ora questa l' ha sempre intesa nel senso da noi esposto, e per conseguenza questo è il vero, e falso l'immaginato dagli Avversarj.

L'autorità del S. Pontefice Innocenzo I. non vuol dir altro, se non che tutti e Vescovi, e Secerdoti, e Laici possono farsi amministrare l'Estrema Unzione, poichè sapeva benissimo il S. Padre, e deve supporsi, che anche il Vescovo Decenzio non fosse così ignorante, che non sapesse, che a riserva del Battesimo, e del Matrimonio, niun altro Sacramento può amministrarsi se non da Sacerdoti, o da Vescovi; dunque deve intendersi, che parli del soggetto, e forse il dubbio proposto era appunto, se i Vescovi; e i Sacerdoti doveano farsi ungere colla Estrema Unzione.

Può anche dirsi, e forse più coerentemente al senso delle parole del testo, che la Unzione, di cui parla, non era la Sacramentale, ma una cerimonia Sacra fatta con fede per ottenere la sanità, come allora si praticava, avendo l'Olio benedetto dal Vescovo, come l'acqua Santa, speciale soprannaturale virtù a produrre diversi salutari effetti per mezzo della fede di chi se ne serve.

L'autorità poi del Venerabile Beda non è a proposito, poichè in quel Capo egli parla del Sacramento della Penitenza, e della Estrema Unzione, che n'è il compimento. Onde dice ottimamente, che per ricevere il primo, devono ricercarsi i più assennati, e più dotti, mentre questi sono i più abili, e sicuri Ministri per ajutare le coscienze a riavere la vita spirituale. Ma parlando dell'altro soggiunge dopo le citate parole *Et orent super eum etc. Hoc et Apostolos fecisse in Evangelio legimus, et nunc Ecclesiæ consuetudo tenet, ut infirmi Oleo consecrato ungantur a præsbyteris, et oratione comitante sanentur;* il che conferma, non impugna la Cattolica verità.

Agli esempj de' Solitarj risponde l'Angelico, *in sup. q. 31. a. 1. ad 2.*, che quella non era una Unzione Sacramentale; ma una unzione che per la divozione di chi la riceveva, e pei meriti o degli amministranti, o di coloro, che mandavano l'Olio benedetto, si conferiva la sanità *per gratiam sanitatum, non per gratiam Sacramentalem.*

Dal fin qui detto ne segue, che neppure a Diaconi può competere l'amministrare l'Estrema Unzione; mentre col nome di Preti in niun luogo vengono mai indicati i Ministri inferiori; e tanto più, che non possono intendersi nemmeno sotto il nome di seniori, essendo essi d'ordinario più giovani di età de' Sacerdoti. L'Angelico nel *supp. q. 31. a. 2.* ne assegna anche la ragione dedotta dall'Uffizio proprio del Diacono, che consiste, secondo l'antico Autore de' libri *de Eccles. Hyerach. cap. 5.*, di disporre i fedeli alla participazione de' Sacramenti, da lui chiamato virtù purgativa, non quello d'illustrare l'anima colla collazion della grazia,

detto virtù illuminativa; onde conferendosi coi Sacramenti la grazia, luce vitale dell'anima, non può per Offizio competere a Diaconi, ma solo a Sacerdoti l'amministrarli, eccettuato il Battesimo per la sua somma necessità; e di fatto benchè alcuni di loro negli andati tempi si arrogassero certe funzioni, e posti convenienti a Sacerdoti, attentati, che furono con severe leggi repressi, non ardirono però mai d'ingerirsi nell'amministrare l'Estrema Unzione.

Il Launojo sostiene, che in caso di necessità negli antichi tempi siasi da Diaconi amministrata; ma non è prezzo dell'opera il trattenersi per riferire, e confutare i fondamenti di tal opinione, essendo quegl'istessi, che abbiamo di sopra recati trattando del Ministro del Sacramento della Penitenza in nome di que' Teologi, che pretendono che una qualche volta siasi questo amministrato da Diaconi.

Il solo Sacerdote adunque è il vero Ministro della Estrema Unzione, sotto il qual nome intendesi molto più il Vescovo, che ha la pienezza del Sacerdozio; e basta un solo. Abbiamo di ciò il fondamento nella Tradizione de' Padri, de' quali niuno ha mai asserito, che pel valore sia necessario, che da più Sacerdoti si faccia la Sacra Unzione; il che certamente non avrebbero omesso d'indicare, supposta una tale necessità. Abbiamo inoltre i Canoni nella raccolta di Graziano certi, e sicuri. Poichè nel Cap. *Illud*, *dist.* *95. n. 3.*, il quale è preso dalla sopraccitata Lettera d'Innocenzo I. *ad Decentium*, si dice, che il Vescovo può amministrarla; ora il Vescovo in ogni Diocesi è un solo. Nel Cap. *Omni de Consecrat.*, *dist. 4. n. 124.*, preso dal Concilio di Martino di Braga *can. 51*, si ripete lo stesso. Al che aggiunge invitta forza il Rituale Romano stampato per ordine di Paolo V. nel 1614., ed altri antichissimi Pontificali, ne' quali si prescrive, che un solo Sacerdote vestito delle Sacre Vesti amministri l'Estrema Unzione. E finalmente Alessandro III. nel Cap. *Quæsivit.*, *5. Decretal.*, *tit. 40. de Verb. signif. n. 14.* — *Sacerdos*, dice, *uno præsente Clerico, et etiam solus potest infirmum ungere*. E Benedetto XIV. nella sua Costituzione *Pastoralis* concernente i riti de' Greci §. *5.* *n. 3.* parla così. *Nec refert utrum eadem Extrema Unctio per unum, vel per plures præsbyteros fiat, ubi hujusmodi viget consuetudo, dummodo credant, et asserant illud Sacramentum ervata debita materia, et forma ab uno præsbytero valide, et licite confici:*

E la ragione si è, poichè acciò i Sacramenti operino quel che significano, non altro ricercasi, che la debita materia, e forma applicata al soggetto del Ministro legittimo. Ora tutto questo perfettamente si adempie nel caso nostro, come ognun vede. La moltiplicità adunque de' Sacerdoti può ben servire alla maggiore de-

cenza, ed accrescere il vigore delle Orazioni, ma non alla necessità del valore del Sacramento.

Tutta la difficoltà, che potrebbe opporsi, deducesi dal testo medesimo sopraccitato dell' Apostolo S. Giacopo, in cui non dice, che l' infermo *inducat præsbyterum*, ma *præsbyteros*; con che sembra abbia voluto indicare essere necessaria la moltiplicità dei Ministri.

Ma svanisce ogni dubbio, qualora si rifletta primieramente alla interpetrazione data e in voce, e in pratica dalla Chiesa, al cui infallibile magistero appartiene il fissare il senso delle Scritture. In secondo luogo poi nulla v' ha nel testo, che indichi il doversi prendere il *præsbyteros* rigorosamente in plurale, potendosi benissimo intendere, che l' Apostolo abbia voluto con tale voce esprimere bensì la qualità del Ministro, e indicare, che potevasi anche da molti insieme amministrare, ma non la necessità del numero; e sia lo stesso, che se avesse detto, chiami alcuno dei Preti, con frase quanto usuale, altrettanto consueta nelle Scritture, in cui molte volte ponesi il plurale pel singolare. Certo un solo de' Ladri Crocifissi con Cristo lo bestemmiava, come si ha da S. Luca *cap. 23. v. 39.*; eppur S. Matteo *cap. 27. v. 44* dice *Latrones, qui crucifixi erant cum eo, improperabant ei*; cioè uno de' Ladri. Lo stesso S. Luca nello stesso capo *v. 36.* scrive, che i Soldati *illudebant ei accedentes, et acetum offerentes ei.* E S. Matteo nel Capo suddetto *v. 48.*, e S. Marco *cap. 15. v. 36.* riferiscono, che da un solo fu ciò eseguito. Dunque non v' ha alcuna difficoltà, che anche S. Giacopo siasi servito della stessa trasmutazione; tanto più, come abbiam detto, che può da molti insieme conferirsi la Sacra Unzione.

Supposto però, che molti Sacerdoti concorrano nell'amministrazione del Sacramento, non devono già unirsi in maniera, che uno unga, e l' altro proferisca la forma, poichè sarebbe di niun valore, ma devono, e possono unirsi come concause, vale a dire, che ognuno unga una parte, e proferisca la sua forma corrispondente, e l' altro l' altra proferendo parimente la forma alla parte unta adattata. E la ragione si è; poichè intanto la materia diviene parte essenziale del Sacramento in quanto viene determinata dalla forma proferita dal Ministro. Ora la Unzione attuale materia prossima, se il Ministro, che la fa, non profferisce la forma, resta indeterminata, e per conseguenza invalido il Sacramento, come si è detto del Battesimo; e così pure ha definito nella sopraccitata Bolla *Pastoralis n. 4.* Benedetto XIV., dicendo, che *Idem Sacerdos materiam adhibere, formamque pronunciate respective debet, ac propterea qui ungit, idem dicat formam respondentem, nec alius ungat, et alius formam pronunciet.*

Ma forse dirà taluno, in alcuni Rituali veduti dal P. Martene

si trova il rito Sacramentale eseguito da due Sacerdoti, uno ungente, e l'altro pronunciante la forma.

Al che risponde il Chiarissimo P. Berti, *lib. 35. de Theol. Discipl. cap. 8.* essere ne' Codici indicati occorso errore. Imperciocchè nel libro de' Sacramenti di S. Gregorio Magno della Edizione accurata de' PP. Maurini *tom. 3. pag. 235.* si trova scritto, che il Sacerdote ungente debba pronunziar questa forma : *Inungo te de Oleo Sancto;* e poi alla *pag. 237.* si legge: *Multi enim Sacerdotes infirmum perungent insuper in quinque sensus Corporis*, senza aggiungervi forma ; ma solo si avvertono a fare colla Unzione il segno della Croce dicendo *in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*. Dal che si vede, che la sola prima Unzione è la Sacramentale, e non le altre.

Se poi facendole ognuno, pronunciasse la sua forma particolare, sarebbero tante parti del medesimo Sacramento. Nè di ciò deve restare alcun dubbio. Poichè la Chiesa presente ha lo stesso Sacramento, che avevasi allora; e la Chiesa di allora sapeva, che non aveva autorità di variare il rito essenziale ne' Sacramenti. Dunque se adesso amministra il Sacramento medesimo o per mezzo di un sol Sacerdote, che unge tutte le parti sopra indicate, se le circostanze il permettono, col proferire ad ognuna la sua forma, o per mezzo di molti, ma tutti ungano, e proferiscano la sua forma corrispondente alla parte, che ciascuno unge; deve conchiudersi, che così anche anticamente siasi praticato, e che ne' Codici, ove ritrovasi il contrario, siasi per error de' copisti rappresentato diversamente il Sacro Rito.

CAPITOLO V.

I soli fedeli adulti pericolosamente infermi sono il soggetto capace per ricevere l'Estrema Unzione. E quantunque ad alcuni Teologi sia sembrato non esservi precetto, che li obblighi a riceverlo, eccettuato il disprezzo; la maggior parte però degli altri sostiene essere necessario per la ragione della Divina, ed Ecclesiastica Legge. Si spiegano le circostanze, in cui si può reiterare; le disposizioni, che devono premettersi; e i salutevoli effetti, che si comunicano ai rettamente disposti.

L'Apostolo S. Giacopo promulgatore del Sacramento, di cui trattiamo, nulla ommise di spiegare di quanto apparteneva alla retta formazione, e amministrazione del medesimo. Quindi ricercandosi pel suo valore la capacità del soggetto, dichiaramente indicò dovere questo essere infermo, e non di leggero incomodo, ma grave, e pericoloso. *Infirmatur*, dice, *quis in vobis etc* Ora la voce *infirmatur* nelle Scritture sempre si prende nel senso indicante

grave infermità. Imperciocchè si adopra in S. Giovanni *cap. 4. v. 46.* parlandosi del figlio del Regolo, dicendo *cujus filius infirmabatur Capharnaum;* e nel *cap. 11. v. 2.* di Lazzaro, *cujus frater Lazarus infirmabatur.* E S. Giacopo istesso, dicendo, che l'effetto del Sacramento sarebbe stato anche la salute corporale dello infermo; *Oratio fidei salvabit infirmum*, indica non oscuramente la gravezza del male, poichè riaversi da leggiero incomodo, non chiamasi riacquistare la salute, nè per tal motivo si applicano straordinarj rimedj.

Conferma la nostra interpetrazione la chiesa Universale e con la voce, e con la pratica. Poichè Eugenio IV. nel Concilio di Fiorenza istruendo gli Armeni: *Hoc Sacramentum*, dice, *nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debeat.* E quel di Trento spiegando il Sacramento medesimo così si esprime in proem.: *Declarat, et docet S. Synodus quod clementissimus Redemptor noster.... quemadmodum auxilia maxima in Sacramentis aliis præparavit: .... ita Extrema Unctionis Sacramento finem vitæ tanquam firmissimo quodam præsidio munivit* E nel *cap. 3. Declaratur etiam hanc Unctionem infirmis adhibendam, illis vero præsertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitæ constituti videantur, unde et Sacramentum exeuntium nuncupatur.* E finalmente il Catechismo Romano *q. 2. cap. 6. n. 9.* in questi termini: *Cum igitur illi tantum, qui morbo laborant, curatione indigeant, idcirco iis, qui ideo periculose ægrotare videntur, ut, ne supremus illis vitæ dies instet, metuendum sit, hoc Sacramentum præberi debet.* Avverte però, che se il soggetto deve essere infermo, non deve però aspettarsi per amministrarglielo, che sia più morto, che vivo. *In quo gravissime peccant, qui illud tempus ægroti ungendi observare solent, cum jam omni salutis spe, amissa vita, et sensibus carere incipiant;* e ne dà la ragione; *Constat enim ad uberiorem Sacramenti gratiam percipiendam plurimum valere si ægrotus, cum in eo adhuc integra mens, et ratio viget, fidemque, et religiosam animi voluntatem afferre potest, sacro oleo liniatur.*

Anche gli Autori Greci asseriscono lo stesso; e se alcuni dei loro Sacerdoti hanno praticato il contrario con l' ungere i sani, o l' hanno fatto, o lo fanno non come amministrando il Sacramento, ma semplicemente come una unzione cerimoniale; o se intendono di fare la Sacramentale, vengono acremente ripresi da Arcudio come cosa contraria alla Scrittura, ed alla autorità dei Greci Autori. E Giovanni Natanaele appresso lo stesso Arcudio *pag. 387.* afferma essersi una tal costumanza introdotta dalla temerità, ed avarizia di alcuni ignoranti.

Vengono adunque esclusi i sani, quantunque sieno in pericolo della vita, come sono i condannati al supplizio, i soldati immi-

nente la pugna, quelli, che sono in pericolo di annegarsi per la violenza delle tempeste di mare, e simile.

Circa i bambini il Maldonato *tom. 2. de Sacram. pag. 215.*, ed anche Nicolò Cusano nella sua terza lettera ai Boemi pretesero, che si dovesse loro amministrare; sì perchè negli antichi Scrittori non si fa distinzione alcuna tra gli infermi adulti, e bambini; sì perchè anticamente e agli uni, e agli altri si conferiva; sì per ultimo, perchè se si dava a tutti l'Eucaristia, per qual ragione non dovrà credersi, che si desse l'Estrema Unzione ai Bambini? Argomenti, di cui si serve il Calvinista Daleo per impugnare la verità del medesimo Sacramento.

Ma niente vagliono tali prove. Poichè è falso, che non si faccia dagli antichi la distinzione indicata, e che di fatto si conferisse ai bambini; mentre abbiamo veduto, che S. Giacopo parla degli adulti, dicendo, che se ha peccati l'infermo, gli saranno rimessi. Onde di questi i bambini non sono capaci, nè sono capaci di concepire atti di fede, e di speranza, l'eccitamento dei quali è l'altro effetto del Sacramento; come adunque si poteva verificare la forma del Sacramento, che indica direttamente la remissione dei peccati, e la fiducia nella Divina Bontà? Essendo adunque questa sempre stata dottrina della Chiesa, esposta dai Padri, e dai Concilj, non si può in verun conto asserire, che anticamente si abbia insegnato, e praticato diversamente. Quello, che al più può dirsi, si è, che anticamente si abbia usato di ungere i bambini infermi per una sacra cerimonia senza prolazione di forma, come si ungevano altri infermi, in quella maniera, che ci serviamo anche adesso dell'acqua santa.

La comparazione poi dell'Eucaristia con la Estrema Unzione è affatto fuor di proposito; mentre i bambini sono bensì capaci di ricevere l'effetto della prima, il qual consiste nell'accrescimento della grazia santificante, ma non quello della Estrema Unzione consistente nella remissione dei peccati attuali, nella distruzione delle reliquie dei medesimi, e nel rinforzo contro le tentazioni, di cui essi non sono capaci. Quindi il Catechismo sopraccitato insegna, che *nemini, qui gravi morbo affectus non sit, Sacramentum Unctionis dari non licet;* ed esclusi i naviganti, i soldati, i condannati alla morte, come già si è detto, venendo a quelli, che sono privi dell'uso della ragione, così prosegue: *Omnes præterea, qui rationis usu carent, ad hoc Sacramentum suscipiendum apti non sunt, et pueri, qui nulla peccata admittunt, quorum reliquias sanare hujus Sacramenti remedio opus sit.* Solo ai pazzi, e ai furiosi adulti, che hanno lucidi intervalli, se in essi abbiano dimostrato divota volontà di riceverlo, nè vi sia pericolo d'irriverenza, può, e devesi amministrare.

Circa l'obbligazione di riceverlo, variano i Teologi nelle sen-

tenze. Noi secondo il nostro istituto non entreremo in tale disputa; ma solo rifletteremo in primo luogo essere certo appresso tutti, peccare gravissimamente chi non volesse riceverlo per disprezzo, dicendo il Tridentino sopraccitato *cap. 3. Nec vero tanti Sacramenti contemptus absque ingenti scelere, et ipsius Spiritus S. injuria esse potest.*

In secondo luogo, non può dubitarsi, che non sia obbligato a riceverlo quell' infermo, il quale non può confessarsi; poichè potendo l' Estrema Unzione supplire in tal caso alla Penitenza, sarebbe un rigettare un mezzo necessario per assicurare la propria eterna salute, il che è contro la carità verso sè stesso.

In terzo luogo finalmente non può negarsi, che non sia almeno più conforme alle espressioni della Scrittura, dei Canoni, e pratica della Chiesa, e al comune senso dei fedeli la sentenza, che riconosce il precetto. Poichè S. Giacopo dice, *inducat præsbyteros*, il che ha almeno tutta l' apparenza di comando. Il Concilio di Trento nel *cit. cap. 3.* condanna coloro, i quali asseriscono *hanc unctionem vel figmentum esse humanum; vel ritum a Patribus acceptum, nec mandatum Dei, nec promissionem gratiæ habentem.* E per ultimo i fedeli stessi restano molto scandalizzati, se o i Parrochi sieno negligenti nell' amministrarlo, o gl' infermi non dirò repugnano, ma anche soltanto non si dimostrino premurosi di riceverlo. Al che si aggiunge essere molto inverisimile, che il Divin Redentore abbia voluto istituire un Sacramento di tanta importanza per lo momento, da cui dipende l' eternità, e ne abbia voluto lasciare ad ognuno la libertà di riceverlo. Non essendo adunque certa la sentenza opposta, sarebbe un esporsi al pericolo di trasgredire un precetto, che prudentissimamente si può presumere esistente, col non curarsi di riceverlo. Oltredichè una tale non curanza, qualora qualche ragionevole motivo non la giustifichi, non si vede, come si possa esimerla da un implicito disprezzo.

Per quanto appartiene alla reiterazione del Sacramento, nel secolo duodecimo si eccitò la controversia, se si potesse ricevere più di una volta. Goffredo Abbate di Vandome, e S. Juone Vescovo di Chartres sostenevano, che non potesse ripetersi per due motivi. Il primo nemmeno la pubblica Penitenza non si dava, se non una sola volta; onde essendo la Estrema Unzione una spezie di pubblica Penitenza pei moribondi, non dovea darsi parimente, che una sola volta. Il secondo perchè nemmeno la Confermazione, che similmente consiste nella Unzione, non si ripete, quando validamente siasi ricevuta.

Ma all' opposto, Pietro di Clugnì, Pietro Lombardo, e Ugone Vittorino sostennero, che poteva benissimo reiterarsi; l' opinione dei quali divenne la comune, di poi insegnata dal Tridentino,

e dal Catechismo Romano. Nè le ragioni contrarie nulla conchiudono. Poichè quantunque la pubblica Penitenza quanto alle cerimonie esteriori, non si desse, se non una volta sola; per quello però, che spetta al sostanziale, cioè quanto alla Confessione, e assoluzione Sacramentale, si ripeteva secondo il bisogno. Ora la Estrema Unzione non è il complemento della Penitenza pubblica, ma del Sacramento della Penitenza; se adunque questo si può ripetere, potrà anche ripetersi il compimento della sua perfezione.

La seconda poi cade da sè; essendo manifesta la differenza, che passa tra la Cresima, e l'Estrema Unzione, mentre la prima imprime il carattere indelebile, e però sussistendo sempre nel suo effetto, non può reiterarsi: laddove l'altra non imprime alcun carattere, e prodotto il suo effetto che può svanire, più non sussiste. Dunque per nuovamente produrlo, esigendolo le circostanze, potrà ripetersi.

E tanto appunto insegna il Tridentino *cit. cap. 3.* in questi termini: *Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum Sacramenti hujus subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitæ discrimen inciderint.* E il Catechismo Romano *n. 11. In quibus illud observare oportet, in una eademque ægrotatione, cum æger in eodem vitæ periculo positus est, semel tantum ungendum esse. Quod si post susceptam hanc unctionem æger convaluerit, quoties postea in idem vitæ discrimen inciderit, toties ejusdem Sacramenti subsidium ei poterit adhiberi, ex quo patet in eorum Sacramentorum numero, quæ iterari solent, reponendum esse.*

Circa le disposizioni da premettersi per degnamente riceverlo, egli è certo dovere il soggetto premettere, se può la Sacramentale Confessione, e se non può, sinceramente pentirsi con un atto di contrizione perfetta. Imperciocchè essendo un Sacramento, che dà a quello della Penitenza l'ultima perfezione, suppone lo stato di grazia, e commetterebbe un sacrilegio chi lo ricevesse macchiato, conscio di colpa grave.

Deve in oltre riceverlo con singolare divozione, prevenendo col desiderio il ricevimento, accompagnandolo con atti di viva fede, e speranza nella Divina Misericordia, unendosi con la mente, e col cuore alle orazioni del Sacerdote, che lo amministra, considerandolo come la persona stessa di Gesù Cristo medesimo.

Se poi debba premettersi avanti il Viatico, oppure dopo, fu varia la disciplina, nè può censurarsi nè l'una, nè l'altra pratica; solo deve preferirsi quella, che si costuma presentemente dalla Chiesa Romana, che è di amministrarlo dopo tutti gli altri Sacramenti.

Così disposto il soggetto, ammirabili sono gli effetti, che da questa celestiale medicina si conferiscono enumerati dallo stesso Apo-

stolo promulgatore, e spiegati dal Tridentino sopraccitato *cap.* 2. in questa forma: *Res porro, et effectus hujus Sacramenti illis verbis explicatur, et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, dimittentur ei. Res etenim hæc est gratia Spiritus Sancti, cujus unctio delicta, si quæ sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et ægroti animum alleviat, et confirmat, magnam in eo Divinæ Misericordiæ fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda, ac labores levius fert, et tentationibus Dæmonis calcaneo insidiantis facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animæ expediverit, consequitur.* Secondo adunque il Sacro Concilio, quattro sono gli effetti di questo adorabile Sacramento, il cancellare i peccati, se ve ne siano, e le reliquie dei medesimi, il ricreare, e corroborare l' anima con sovrannaturale conforto, e il conferire ancora la sanità corporale, se sia spediente. E nel canone 2. diffinì: *Si quis dixerit sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos; anathema sit.*

Disputano al solito i Teologi nelle Scuole, quale dei tre primi enumerati effetti debba assegnarsi pel principale; poichè la sanità corporale da tutti riguardasi come secondario. Noi seguendo la Dottrina dell'Angelico, che più conforme ci sembra alla natura del Sacramento, diremo, essere il suo primario effetto la rimozione dell' anima da quelle cose, che la rendono spiritualmente inferma, per cagione delle quali si trova priva di quel vigore, che avere dovrebbe per prorompere negli atti sovrannaturali; debolezza, che nasce dal peccato e originale, e attuale; e siccome un tal vigore viene conferito dalla grazia, che non può sussistere col peccato, quindi se ne ritrova nell' anima dall' infermo invincibilmente ignorati, e non rimessi per mancanza di efficacia di contrizione, questi pure rimettonsi, come per conseguenza, dal Sacramento medesimo, e parimente tutti i veniali quanto alla colpa, purchè non intervenga colpevole opposizione per parte del recipiente. E la ragione lo persuade; imperciocchè, argomenta il S. Dottore nel *supp. q. 30. a. 1.* ogni Sacramento è stato istituito principalmente per un effetto particolare, benchè ne abbia molti altri di secondarj, il quale deve determinarsi dalla significazione immediata del Sacramento, di cui è proprio il produrre ciò che significa. Ora il Sacramento della Estrema Unzione si applica come spirituale medicina, la quale di sua natura tende a restituire non la vita, che suppone nell' infermo; ma la salute alterata dalla infermità. Dunque siccome la medicina corporale non dassi ai morti, ma agli infermi viventi; così la spirituale non è per sè ordinata a fare rivivere spiritualmente, ma a risanare soltanto gli spiritualmente infermi. Quindi osserva non avere l' Apostolo detto

assolutamente, *et peccata dimittentur ei*, ma *si in peccatis fuerit*, *remittentur ei*; per indicare, che se non ritrova peccati, non li rimette, ma ben sempre produce l'effetto del rinvigorimento spirituale, togliendo le sopraindicate reliquie dei peccati, e questo propriamente parlando è l'effetto principale, e diretto.

Quanto alla sanità corporale, deve questa considerarsi, come un effetto secondario, che dal Sacramento producesi, quando sia spediente alla salute spirituale dell'anima, come indica il Tridentino, e l'Angelico nella sopraccitata *q art.* 2. ne assegna la ragione, dicendo, che siccome il Battesimo coll'abluzione corporale lava l'anima dalle macchie spirituali, così questo Sacramento colla esteriore unzione produce la sanità interiore; e siccome il primo produce la corporale lavanda, così l'altro la corporale sanità, ma con questa differenza, che nel battesimo la corporale abluzione è un effetto naturale dell'acqua, laddove la Sacra Unzione non produce la sanità del corpo per naturale proprietà, ma per virtù divina, la quale non opera, se non secondo le regole prescritte dalla sua Sapienza. Ora il saggio operante non mai produce il secondario effetto, se non in quanto serve alla produzione del principale. Dunque la Sacra Unzione non deve produrre la sanità corporale, se non quando sia conducente alla spirituale, e allora sempre la produce quando non vi sia opposizione per parte del soggetto, che la riceve. Colla quale dottrina sventasi l'inetta diceria degli Eterodossi, che se l'Estrema Unzione fosse un Sacramento, niuno, che la riceva, dovrebbe mai morire, e tutti dovrebbero risanarsi; mentre, come abbiamo detto, la sanità corporale è un effetto secondario, e condizionato, che non può succedere, se non secondo le divine disposizioni.

Circa le cerimonie, con cui suole amministrarsi, nulla diremo, poichè essendo da Rituali prescritte, devono dai Ministri tutte osservarsi, avendone già dimostrato contro dei Novatori la santità, e il debito di eseguirle nel trattato generale dei Sacramenti.

DISSERTAZIONE VENTIDUESIMA.

SOPRA QUANTO DEVE CREDERSI CIRCA IL SACRAMENTO DELL'ORDINE.

Stabiliti dal Redentore divino i fonti sovrannaturali perenni, onde potesse ognuno in particolare riportare il frutto della Redenzione da lui operata, e così ritrarne e sanità, e forza per meritare, e raggiungere il termine felicissimo, a cui era ordinato; siccome tutti i redenti per poterne partecipare doveano unirsi in un solo mistico corpo, o spirituale società, che dovea formare il suo regno spirituale: così affinchè il tutto fosse eseguito colla disposizione, e dignità conveniente, con ammirabile sapienza, e bontà determinò, che vi fosse una classe di uomini da lui prescelti dal comune degli altri, i quali mediante una speciale consacrazione venissero destinati ad amministrare al rimanente dei fedeli i suoi celesti misteri, ed offerire alla divina Maestà, quali suoi vicegerenti, i loro voti, e sacrifizj, intimassero loro le sue massime, e leggi, e sopraintendessero con vigilante premura, acciò da tutti fossero rispettate, o a servire come subalterni a' principali ministri nelle stesse sacrosante funzioni per maggiore decoro della religione, ed edificazione del rimanente del popolo. Ora questo Sacro rito, con cui si deputano i ministri alle sacre religiose funzioni, e l' autorità che loro si conferisce di esercitarle, chiamasi Sacramento dell' Ordine, e di esso presentemente considerato sotto un tale riguardo intraprendiamo a trattare; giacchè del medesimo in quanto importa uno stato di persone distinto dal comune dei fedeli per divina Istituzione stabilito, ne abbiamo dimostrata l'esistenza, trattando in generale del Ministro dei Sacramenti. Cognizione necessaria, osserva il Catechismo Romano, *p. 2. c. 7. n. 1.* ai pastori dell'Anime, a coloro, che abbracciato lo stato Ecclesiastico, bramano di esser promossi alla sacra ordinazione, e finalmente a tutto il popolo Cristiano; imperciocchè i primi vengono da essa eccitati a rendere operosa la grazia ricevuta nella loro consacrazione. I secondi riflettendo alla dignità sublime del sacro ministero sentonsi commossi ad esercitare il grado ricevuto, ed a disporsi agli altri superiori colla santità conveniente; e gli ultimi intendono quanto sia eccellente lo stato dei Sacri Ministri, e dimostrino verso di loro quella riverenza, e venerazione, che si conviene.

Conferma l' esposto senso delle divine Scritture la Tradizione perenne di tutti i Padri. S. Ambrogio, *lib. de Dignit. Sacerd. cap. 5. Quis dat, frater, Episcopalem gratiam? Deus, an Homo? Respondes sine dubio, Deus. Sed tamen per hominem dat Deus; Homo imponit manus, Deus largitur gratiam. Sacerdos imponit supplicem dexteram, et Deus benedicit potenti dextera; Episcopus initiat ordinem, et Deus tribuit dignitatem.* S. Agostino, *lib. 2. cont. Parmen. cap. 13. Ipsi (Donatistæ) explicent quomodo Sacramentum baptizati non possit amitti, et Sacramentum ordinati possit amitti.... Si enim, utrumque Sacramentum est, quod nemo dubitat, cur illud non amittitur, et illud amittitur? Neutri Sacramento injuria facienda est.* Ai tempi adunque di S. Agostino era certo, che la sacra Ordinazione era un Sacramento, come lo è il Battesimo, e niuno ne dubitava, e l' uno, e l' altro inamisibile, e initerabile. S. Leone nella *lett. 11.*, o *81. ad Dioscorum cap. 1.* prescrivendo il modo, e il tempo da conferirsi, e ricevere la sacra Ordinazione da chi è digiuno, dice che una tale pratica discende dall'Apostolica Tradizione; *Ut intelligamus, quanta et dantium, et accipientium devotione curandum sit, ne tantæ benedictionis Sacramentum negligenter videatur impletum;* e collo stesso tenore esprimonsi gli altri Padri.

Con tutto il fondamento adunque il Tridentino nella *sess. 23. cap. 3.* prima insegnò che *Cum Scripturæ testimonio, Apostolica Traditione, et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram Ordinationem, quæ verbis, et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri, dubitare nemo debet Ordinem esse vere, et proprie unum ex septem S. Ecclesiæ Sacramentis.* E poi nel Canone *3.* definì. *Si quis dixerit Ordinem, sive sacram Ordinationem non esse vere, et proprie Sacramentum a Christo Domino institutum; vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum Ecclesiasticarum imperitis; aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros Verbi Dei, et Sacramentorum; Anathema sit.*

È adunque la sacra Ordinazione un vero Sacramento, la cui specifica essenza fu espressa dal Maestro delle sentenze col definirlo: *Signaculum quoddam Ecclesiæ, quo spiritualis potestas traditur ordinato;* o come più espressamente raccogliesi dal Tridentino: *Sacramentum Novæ Legis a Salvatore nostro institutum, quo traditur potestas consecrandi, offerendi, ac ministrandi Corpus, et Sanguinem ejus, nec non sacerdotio ex officio deserviendi.*

Contro la esposta Cattolica verità insorse il primo Lutero, il quale nel Libro de *Captiv. Babil. cap. de Ordine*, asserì non essere l'ordine un Sacramento, ma soltanto una semplice destina-

zione fatta da' fedeli di quel particolare soggetto per esercitare le sacre funzioni, di maniera che cessando una tale destinazione del popolo, ritorni il ministro all'essere di Laico com'era prima. Adottossi una tale insania dall' Illirico nella Confessione d'Anversa *cap. 11*. Da Chemnizio *part. 2. exam Disp. de Sacram. Ord.*, e da Marcantonio de Domin's *Lib. 2. de Repub Christ. c. 14.*, e da tutti coloro, che non riconoscono se non due Sacramenti cioè il Battesimo, e la Cena.

Calvino *lib. Instit. cap. 19. n. 28.* confessa bensì essere l'Ordine un Sacramento, ma non come prendesi dalla Chiesa, vale a dire, che con esso si conferisca la podestà di offerire a Dio l'incruento Sacrifizio, e imprima il carattere, che da lui si deride, come anche il rito della sacra Unzione praticata nel conferirlo; ma solo come un segno sensibile eccitante la fede, per cui si conseguisce la grazia per ammaestrare i fedeli, ed esercitare il sacro ministero, il che in sostanza coincide cogli altri, poichè Sacramento, che non è tale nel senso della Cattolica Chiesa, è Sacramento di nome, ma non di fatto.

Vediamo adesso, cosa sappiano dire i primi per impugnare il proposto dogma. Se l' Ordine fosse un Sacramento, dovrebbe avere l' istituzione da Cristo. Ma dove ritrovasi una tale istituzione? Nell' Evangelio? No certamente; poichè Cristo ordinando gli Apostoli indica solo la commissione, *hoc facite in meam commemorationem*, e conferendo loro la podestà di assolvere *insufflavit* con un soffio comunicò loro lo Spirito Santo, cosa, che di presente neppur si pratica. In S. Paolo? Nemmeno. Poichè la imposizione delle mani fatta a Timoteo fu una cerimonia indicante la collazione delle grazie gratis date, non della grazia santificante, e per questo la chiama *Charisma* nome proprio delle prime, non *Charis*, che adoprasi per indicare la seconda. Oltredichè la imposizione, di cui parla, la chiama imposizione delle mani del *Presbyterio*, vale a dire operata dai ministri ai Vescovi inferiori. Dunque non Sacramentale, mentre questa secondo noi può farsi dai soli Vescovi. Dagli Atti Apostolici? Neppure; poichè la imposizione delle mani era una cerimonia, che eseguivasi in molti incontri per esempio nel risanare gl' infermi, per fugare dai corpi ossessi i Demonj ec. Nella Scrittura adunque nulla ritrovasi, che chiaramente ci assegni un segno sensibile determinato istituito da Cristo per consacrare i ministri.

Tutta la proposta farraggine nulla conchiude. E quanto alla prima parte. Diciamo primieramente, che se nell' Evangelio non è espresso, che il Redentore nell' Ordinare gli Apostoli in Sacerdoti siasi servito di qualche segno sensibile, non è nemmeno espresso il contrario. Per altro sapendosi, che egli fece molte cose, che gli Evangelisti non riferirono, non possiamo dedurre, che

tra questi non sia stato anche il segno predetto. In secondo luogo abbiamo anzi ragionevole fondamento di credere, che l'abbia adoprato; poichè se nella istituzione dell'Eucaristia adoprò la materia, e pronunziò la forma, avendo detto nell'ordinarli: *Hoc facite in meam commemorationem*, è verisimile, che vi abbia aggiunta l'imposizione delle mani, indicando così anche la materia. Finalmente anche supposto, che nulla di ciò fosse intervenuto, egli non avea bisogno di servirsi di Sacramenti per conferire la grazia, che n'è l'effetto; ma, noi, che non abbiamo quel sovrano suo potere, dobbiamo servirci dei mezzi da lui stabiliti. Ora gli Apostoli, e la Chiesa tutta susseguente hanno sempre riguardata l'ordinazione, come un Sacramento, hanno sempre osservata la imposizione delle mani colle corrispondenti orazioni. Devesi adunque conchiudere, che furono istruiti da Cristo a così fare, e ne abbiano ricevuto il comando. Per la ragione contraria non osservasi l' *insufflazione* cioè perchè il Redentore se ne servì per indicare, che lo Spirito Santo, che loro dava, procedeva anche da lui, ma non lasciò precetto, che si dovesse fare anche da loro nella collazione dell'Ordine.

La seconda parte contiene tre falsità manifeste. Imperciocchè quando S. Paolo ordinò Timoteo, gli conferì la Sacra Ordinazione producente la grazia santificante. Ripetiamo il testo sopraccitato: *Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quæ in te est per impositionem manuum mearum*. Nella quale espressione si vede parlarsi dall'Apostolo di una grazia, che era in Timoteo, e che era stato effetto della imposizione delle sue mani, vale a dire un effetto permanente provenuto da quel segno sensibile, con cui veniva destinato ministro della salute spirituale del prossimo coll'annunziare il Vangelo, e dispensare i divini misteri. Ora questa altro non è, che la grazia santificante, la quale ben secondata dà all'ordinato il difetto di ottenere gli ajuti necessarj per ben adempire tutte le funzioni del santo Ministero. E così l'intende S. Giancrisostomo, *homil. 1. in 2., ad Tim.*, dove riferite le parole suddette, soggiunge: *Hoc est gratiam Spiritus, quam accepisti ad Ecclesiæ institutionem, vel ad omne religionis obsequium, quippe in nobis est hanc vel extinguere, vel excitare;* il che propriamente parlando si verifica solo della grazia abituale santificante.

La grammaticale osservazione soggiunta è parimente falsa; poichè le voci *Charis*, e *Charisma*, significano lo stesso, e promiscuamente si adoprano, e ne abbiamo l'esempio nell'Apostolo stesso, il quale nella Lettera ai Romani *cap. 5. v. 15.*, dove tratta della grazia santificante, la chiama *Charisma; non sicut delictum, ita et donum;* e nella 1. ai Corinti *cap. 12.* esposte varie spezie di grazie, gli esorta a procurarsi doni più eccellenti, *æmulamini autem Chrismata meliora*, col qual nome certo non vol-

le indicare le grazie *gratis* date, quelle, che santificano l' anima.

Col nome poi di *Presbyterio* non intendesi il ceto degli Ecclesiastici, ma il Vescovo, ed è lo stesso, che se avesse detto *per impositionem manuum Sacerdotii*; col quale termine assolutamente preso viensi ad indicare il Vescovo, in cui vi risiede la pienezza del Sacerdozio; e così lo spiega il Crisostomo, *homil. 13.* sopra la citata Lettera; dicendo: *Non enim de præsbyteris hæc ait, sed de Episcopis, non enim præsbyteri Episcopum ordinaverunt.* Tanto più, che la imposizione delle mani, di cui parla in questo luogo, è quella stessa, di cui fa menzione nella *2. Lett. cap. 1. v. 6.*, cioè quella da lui medesimo fatta nell' ordinarlo.

Falsa finalmente, e ripugnante al testo stesso, è la interpretazione data agli Atti Apostolici. Poichè quantunque la imposizione delle mani si facesse in molti altri incontri, quella però, con la quale si consacrarono i ministri, si riferisce come affatto distinta, e indicante l' ordinazione. Parlando infatti il sacro Storico della ordinazione dei sette Diaconi, dice, che eletti, furono presentati *ante conspectum Apostolorum et orantes imposuerunt eis manus*, e subito principiarono ad esercitare il ministero, di cui avevano ricevuta la podestà. Fu adunque un segno sensibile della collazione del sovrannaturale potere. Lo stesso espressamente vedesi nella ordinazione in Vescovi di Paolo, e Barnaba. *Segregate*, disse agli Apostoli lo Spirito Santo, *mihi Paulum, et Barnabam in opus, ad quod assumpsi eos*. Se non vi era bisogno di un Sacramento per conferire loro la spirituale podestà corrispondente al fine della elezione, avuta questa dallo Spirito Santo medesimo, non ricercavasi altro, che la partenza. Eppure soggiunge S. Luca che *jejunantes, et orantes, imponentesque eis manus, dimiserunt illos.* Dunque era qualche cosa di più, che una semplice cerimonia.

Quantunque però sia dogma di fede essere la sacra Ordinazione uno dei sette Sacramenti della Cattolica Chiesa; non è però di fede, che a tutti i gradi, i quali in essa comprendonsi, competa ad ogni uno in particolare la ragione medesima di Sacramento, a riserva del Sacerdozio.

Vediamolo brevemente, dopo avere indicata la convenienza della loro istituzione. In sette furono distinti sino dai primi secoli nella Chiesa Latina, come rilevasi dalla Lettera di S. Cornelio S. P. *ad Fabium Antiochen.* riferita da Eusebio *lib. 6. cap. 43.*, e poi sempre riconosciuti sino al presente, onde il Catechismo Romano *p. 2. cap. 7. n. 12.* disse, doversi insegnare: *Hosce omnes Ordines septennario numero contineri, semperque ita a Catholica Ecclesia traditum esse, quorum nomina hæc sunt, Ostiarius, Lector, Exorcista, Acolythus, Subdiaconus, Diaconus, Sacerdos.* E la ragione di tale distinzione assegnasi dal-

l' Angelico in *suppl. p. 37. a. 2.* Ove dopo avere rigettate alcune opinioni, che da altri principj la desumevano, soggiunge, doversi ella derivare dalla relazione, che ha il Sacramento dell' Ordine a quello dell'Eucaristia; imperciocchè la podestà, che dall' Ordine si conferisce, o riguarda la consecrazione della medesima Eucaristia, o qualche ministerio, che deve prestarsi o per la sua celebrazione, o per rapporto a coloro, che devono riceverla. Sotto il primo aspetto importa il solo Ordine Sacerdotale, mentre ai soli Sacerdoti appartiene una tale consacrazione. Sotto il secondo cooperandosi in tre maniere, tre spezie di ministri si sono distinte; poichè si coopera al celebrante quanto alla distribuzione, e questo appartiene ai Diaconi. Si coopera col preparare la materia della consacrazione nei sacri vasi, cioè il pane sopra la patena, e il vino nel calice, e questo si eseguisce da'Suddiaconi. Per ultimo si coopera col presentare la stessa materia da riporsi nei sacri vasi, e questo spetta agli Accoliti. Sotto il terzo aspetto si coopera, o col rimovere gl' indegni dalla participazione dei divini Misterj, o col disporli a degnamente accostarvisi; quindi furono istituiti i tre ordini dell' Ostiariato, del Lettorato, e dell' Esorcista, al primo de' quali compete il tenere lontani dal consorzio de' fedeli coloro, che non vogliono abbracciare la fede, o l' hanno abbandonata. Al secondo s' aspetta l' istruire quelli, che bramano di entrar nella Chiesa, come sono i Catecumeni. Al Terzo appartiene il rimovere dai già credenti gli ostacoli, che può frapporre il Demonio invasore dei loro corpi, acciò non partecipino della sacrosanta Oblazione. Con tutta la convenienza adunque in sette furono distinti i gradi compresi nella sacra Ordinazione.

Ora di questi sette, tre dei quali cioè il Sacerdozio, Diaconato, e Suddiaconato, chiamansi Sacri, Maggiori, perchè più da vicino si accostano alla celebrazione del Sacrifizio, e consacrano l' anima degli ordinati coll' obbligo della perpetua continenza appresso i Latini, e appresso i Greci restringono la libertà delle nozze alle sole celebrate prima della ordinazione. E gli altri quattro minori, e non sacri; non già perchè non siano da riguardarsi in sè stessi con somma venerazione, e nulla abbiano di profano, ma solo per contrapposto agli Ordini maggiori. Il solo Sacerdozio è stato dalla Chiesa definito, essere Sacramento in sè stesso, se non in termini formali, certamente in termini equivalenti. Imperciocchè quantunque non abbia detto essere il Presbiterato in sè stesso un vero distinto Sacramento dell' Ordine, ha però definito, che nella Chiesa Cattolica l' Ordine è un vero Sacramento. Ma se al Sacerdozio, o Presbiterato non competesse in tutto rigore tale prerogativa, non vi sarebbe più nella Chiesa Sacramento dell'Ordine; poichè essendo il Sacerdozio il sommo grado, a cui gli altri

sono subordinati, e diretti, se quello non fosse Sacramento, molto meno lo sarebbero gli altri inferiori. Di più, abbiamo già osservato, che tutte quelle condizioni, che sono necessarie alla costituzione di un Sacramento, e si verificano nel Sacramento dell'Ordine, tutte evidentemente concorrono nel Presbiterato. In esso vi è il segno sensibile cioè la imposizione delle mani, la forma nell' Orazione del Vescovo, l' istituzione di Cristo, la promessa della grazia, la collazione del potere di consacrare, ed offerire l' Incruento Sacrifizio, di dispensarlo, e di assolvere dai peccati. Dunque se è di fede essere l'Ordine un Sacramento, sarà anche di fede, che tale sia il Presbiterato. Tutto ciò raccogliesi dal Tridentino *sess. 23. cap. 1.* dove espressamente insegna, che avendo la Cattolica Chiesa ricevuto dal Redentore il visibile Sacrifizio nell' Eucaristia, debba confessarsi ancora esservi in essa per divina istituzione il visibile Sacerdozio, con cui si dà il potere *consecrandi, offerendi, et ministrandi Corpus, et Sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi, et retinendi.* E nel Canone 1. *Si quis dixerit non esse in novo Testamento Sacerdotium visibile, et externum; vel non esse potestatem aliquam conseerandi, et offerendi verum Corpus, et Sanguinem Domini, et peccata remittendi, et retinendi, sed officium tantum, et nudum ministerium prædicandi evangelium. vel eos, qui non prædicant, prorsus non esse Sacerdotes; anathema sit* Importando adunque tutto ciò la vera essenza del Sacramento dell'Ordine, deve ancora necessariamente inferirsi, che il Presbiterato sia un vero Sacramento.

Circa l'ordinazione de' Vescovi benchè dividansi i Teologi in varie sentenze, una delle quali sostiene non essere un Sacramento distinto dalla Ordinazione de' Sacerdoti, ma solo una perfezione estendente il carattere presbiterale; un' altra, che sia un Sacramento distinto, circa di che nulla abbiamo di definito: tutti però convengono, che sia un Ordine Sacro, in cui si conferisca grazia, e potere, e per conseguenza deve partecipare la ragione di Sacramento, o in quanto è identificato col Presbiterio, o molto più se si voglia, che sia distinto.

Lo stesso deve dirsi del Diaconato rigorosamente parlando; poichè, come osserva il Bellarmino *de Sacram. Ord. cap. 6. Non potest id evidenter deduci ex Verbo Dei Scripto, vel Tradito, neque extat ulla de hac re expressa determinatio.* Domenico Soto però nel *4. dist. 24. q. 1. a. 4:* riflette, dopo aver riferita l' opinione del Durando, che nega al predetto Ordine la ragione di Sacramento, che chi volesse sostenerla, non eviterebbe la taccia di temerario essendo l' opinione contraria comune tra gli antichi, e moderni, e gravissimi i fondamenti, su cui si appoggia.

Quanto poi al Suddiaconato, e agli altri ordini minori, è indubitato non appartenere alla fede, che loro competa la ragione di Sacramento, essendo almeno infra i Moderni comune la sentenza, che non riconosce in essi tale prerogativa. Quello adunque, che deve credersi, si è, che nella Chiesa vi è l'Ordine Gerarchico composto di varj gradi di Vescovi, di Preti, e di Ministri per divina istituzione stabilito: che vi è un Sacramento chiamato dell' Ordine, con cui si consacrano i Sacerdoti, e per non essere temerario anche i Diaconi. Tutto il rimanente circa un tal punto è controverso, e solo più, o meno probabile, e avendoci noi proposto di trattare quello soltanto, che è certo di fede, per questo non entriamo in più distinta esposizione.

Da ciò nondimeno non deve inferirsi, che possa omettersi alcuna delle Ordinazioni predette, poichè sono tutti gradi distinti dalla autorità della Chiesa, acciò servano di preparazione per ascendere al Sacerdozio. e per riverenza dell'altissimo ministero. *Cum divina res sit*, così il Tridentino, *citat. sess. cap. 2. tam Sancti Sacerdotii ministerium, consentaneum fuit, quo dignius, et majori cum veneratione exerceri posset, ut in Ecclesiæ ordinatissima dispositione, plures, et diversi essent ministrorum ordines, qui Sacerdotio ex officio deservirent, ita distributi, ut qui jam Clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores ascenderent.* E sempre furono da' Canoni proibite sotto gravissime pene le ordinazioni fatte per salto, e furono sempre costretti i così ordinati a ricevere quegli ordini, che indebitamente erano stati omessi.

Circa la materia, e la forma, quantunque nella Scrittura non trovisi espresso avere il Redentore indicato in particolare il segno sensibile, che servisse di materia, e la formola di parole significante l'effetto del Sacramento; ci viene però indicato, che gli Apostoli ordinando, imponevano le mani, e accompagnavano la medesima coll'orazione, il che dimostra, che a così fare erano stati dal divino Maestro istruiti; ed essendosi di poi ciò sempre praticato nel decorso de' Secoli dalla Chiesa universale, ne viene per conseguenza, che l'imposizione delle mani e l'orazione corrispondente sieno la materia, e la forma del Sacramento, e così si costumò anche nella Chiesa Latina per dieci secoli. Ma dopo alla imposizione delle mani, si principiò ad aggiungervi la esibizione degl' Istromenti, sicchè Eugenio IV. istruendo gli Armeni si espresse in tal forma: *Sextum Sacramentum est Ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur Ordo, sicut præsbyteratus traditur per calicis cum vino, et patenæ cum pane porrectionem.... et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium, assignationem. Forma Sacerdotii talis est: Accipe potestatem offerendi Sacrificium in Ecclesia pro*

vivis, et mortuis in nomine Patris etc. Et sic de aliorum Ordinum formis prout in Pontificali Romano late continetur. Il che non osservasi dai Greci, che adoprano la sola imposizione delle mani. Quindi sono nate nelle Cattoliche Scuole tre sentenze; la prima vuole per materia essenziale la esibizione degl' Istromenti. La seconda pretende, che la materia essenziale degli Ordini Gerarchici, cioè del Presbiterato, e Diaconato, sia e la imposizione delle mani, e la esibizione degli Istromenti, come due materie parziali, che formino la totale. La terza sostiene essere la materia essenziale la imposizione delle mani, e accidentale, e integrante la esibizione degli Istromenti; e lo stesso dicasi delle forme corrispondenti.

Noi non entreremo a prender parte in simile controversia, la quale permettendosi dalla Chiesa, dimostrasi chiaramente non appartenere alla fede niuna delle tre opinioni. Diremo adunque, che essendo la Chiesa l'interprete della Tradizione, ognuno deve seguire il costume, che nella Chiesa, a cui è ascritto, si pratica, e però i Latini devono nelle loro ordinazioni adoprare e la imposizione delle mani, dove questa prescrivesi, e la esibizione degl' istromenti, colle forme corrispondenti, e i Greci le tra loro consuete. Poichè non essendosi definito quale in particolare sia la materia, e la forma essenziale, sarebbe un esporre il Sacramento a pericolo di nullità, se alcuna se ne omettesse, come si è detto trattando della Confermazione; e se non altro si trasgredirebbe la Legge Ecclesiastica, che prescrive non essere lecito ad alcuno particolare il variare i riti stabiliti principalmente nell'amministrazione de' Sacramenti.

CAPITOLO II.

Quantunque non sia definito, se l'Ordinazione de' Vescovi sia un Sacramento distinto dalla Ordinazione presbiterale; è però di fede essere per ragione di tale consecrazione costituiti i Vescovi superiori ai semplici Sacerdoti.

Il primo argomento, con cui dai Cattolici dimostrasi il dogma proposto, deducesi dalle divine Scritture, e noi lo proponiamo in questa forma. Egli è indubitato essere la Chiesa di Gesù Cristo la verità, di cui fu ombra, e figura la Sinagoga, esser conseguenza dovere quella più di questa essere incomparabilmente più perfetta sotto qualsivoglia riguardo, che si consideri. Ora nella Sinagoga eravi la Ecclesiastica Gerarchia, per cui il Sommo Sacerdote veniva per molti capi costituito superiore al rimanente dei Sacerdoti, come si ha nell' Esodo *cap. 28.*, nel Levitico *cap. 9.* e altrove. Dunque anche nella Chiesa Cristiana deve

asserirsi un grado di ordine superiore agli altri ministri del Santuario, a cui competa la speciale autorità di ordinare, giudicare, e correggere i subalterni. Ed infatti, che sia stato dal Redentore così stabilito, basta leggere l' Evangelio. Imperciocchè in esso vedesi la distinzione da lui medesimo fatta nella elezione dei dodici Apostoli, e degli altri discepoli, e quanto diversamente trattasse cogli uni, e con gli altri. È certamente nell'ultima Cena, quando istituì il Sacerdozio, non erano presenti, se non gli Apostoli; a loro adunque soltanto conferì la podestà di consecrare gli altri, giacchè dovea sempre sussistere il Sacerdozio; ma doveano colla morte finire i Sacerdoti. Ora i Vescovi sono i Successori degli Apostoli. Dunque quella preminenza, che a questi fu conferita sopra gli altri, ad essi pure trasmettesi nella loro consacrazione, e tanto appunto eseguirono. S. Paolo scrivendo a Tito *cap. 1. v. 5.* esprimesi in questi termini. *Hujus rei gratia reliqui te Cretæ, ut ea, quæ desunt, corrigas, et constituas per Civitates præsbyteros, sicut ego disposui tibi.* Ma cosa avea egli fatto a Tito? L' avea ordinato Vescovo, e dati gli avvertimenti necessarj per ben dirigere le Chiese di Candia. Se adunque lo avea colà lasciato, affinchè facesse lo stesso con altri, ne segue, che esso pure dovea consacrar altri Vescovi secondo il bisogno delle Popolazioni, i quali, com' egli, correggessero, e dirigessero gli altri inferiori. E che l'Apostolo parli de' Vescovi, non ce ne lasciano dubbio le susseguenti espressioni, nelle quali espone le qualità, che dovea riconoscere ne' soggetti, che dovean esser promossi. *Si quis sine crimine est... Oportet enim Episcopum sine crimine esse.* Più chiaro ancora raccogliesi la medesima verità dalla *1.* a Timoteo *cap. 5. v. 19.* dove ordina così: *Adversus præsbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus, aut tribus testibus; peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant.* Nelle quali parole evidentemente si esprime il carattere di Giudice, che riceve accusa, che giudica, che condanna. Dunque al Vescovo compete la superiorità sopra il rimanente del Clero, e de' fedeli instituita da Cristo, poichè se esso non l'avesse instituita, S. Paolo non l'avrebbe supposta in Timoteo già Vescovo, nè conferita a Tito coll'ordinarlo.

Alla voce delle Scritture aggiungiamo quella de' Padri perfettamente uniforme. S. Ignazio Martire nella sua agli Efesj: *Jesus Christus*, scrive, *inseparabilis nostra vita Patris est sententia, ut et Episcopi per terræ terminos definiti ex Jesu Christi sunt sententia. Unde decet vos in Episcopi sententiam concurrere, quod et facitis; nam memorabile vestrum præsbyterium dignum Deo ita coaptatum est Episcopo, ut Chordæ Cytharæ.... Episcopi secundum fines terræ determinati Jesu Christi sententia sunt.* Ed in quella *ad Tralianos: Cuncti similiter revereantur*

Diaconos, ut mandatum Jesu Christi, et Episcopum, ut eum, qui est figura Patris; præsbyteros autem ut concessum Dei, et ut conjunctionem Apostolorum, sine his Ecclesia non vocatur. Può esprimersi con più chiarezza la sopra eminenza de' Vescovi, la loro distinzione dal rimanente del Clero, e da qual fonte provenga tutta la Ecclesiastica Gerarchia?.Tertulliano parlando del Battesimo *cap. 17. Dandi quidem*, dice, *habet jus summus Sacerdos, dehinc præsbyteri, et Diaconi. non tamen sine Episcopi auctoritate propter Ecclesiæ honorem, quo salvo, salva pax est.* S. Girolamo, Epistola 27. *ad Marcellam; Apud nos*, scrive, *Apostolorum locum Episcopi tenent.* E nel Commentario *in Epistola ad Titum cap. 1.* sopra quelle parole *et constitues per Civitates præsbyteros; audiant*, dice, *Episcopi, qui habent constituendi præsbyteros per urbes singulas potestatem;* e nell'Epitafio di S. Paola. *Aderant Jerosolimarum, et aliarum Urbium Episcopi, et Sacerdotum inferiores gradus, ac Levitarum innumerabilis multitudo.* E per lasciare gli altri S. Agostino nella lettera 82. così scrive al suddetto S. Girolamo, *quamquam secundum honorum vocabula, quæ jam Ecclesiæ usus obtinuit, Episcopatus præsbyterio major sit, tamen in multis rebus Augustinus Hieronymo minor est.*

La successione parimente delle Chiese Apostoliche de' Vescovi dimostra la medesima preminenza di dignità, e di giurisdizione; poichè se dagli Apostoli furono instituiti i Pastori singolari in ciascheduna di esse, ed un altro fu successivamente al primo sostituito nel medesimo grado, e così di seguito, manifestamente deducesi, che fino d' allora si distinguevano i Vescovi da semplici Sacerdoti, come superiori dagl'inferiori.

Confermasi tutto ciò invittamente dal Tridentino, il quale nella *sess. 23. cap. 4.* dichiarò: *præter cæteros Ecclesiasticos gradus, Episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc Hyerarchicum Ordinem præcipue pertinere, et positos, sicut idem Apostolus ait, a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei, eosque præsbyteris superiores, ac Sacramentum Confirmationis conferre, Ministros Ecclesiæ ordinare, atque illa pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris Ordinis nullam habent;* e poi nel Canone 7. definì: *Si quis dixerit Episcopos non esse præsbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi, et Ordinandi; vel eam, quam habent, illis esse cum præsbyteris communem.... anathema sit.*

Aggiungiamo per ultimo anche la ragione. In ogni governo ben ordinato, deve esservi Gerarchia, e varj gradi di superiori, ed inferiori, altrimenti sarebbe tutto disordine. Ora la Chiesa è una società, il cui governo fu instituito dal medesimo divin Fondatore; dunque in essa devono distinguersi varj gradi tra loro

subordinati. Ma se i Vescovi fossero nulla più, che semplici Sacerdoti, in ogni Chiesa vi sarebbero più capi indipendenti gli uni dagli altri; e per conseguenza continue sarebbero le dissensioni, senza che vi fosse, chi potesse autorevolmente terminarle, correggere, e castigare gli erranti, e conservare l'unità nella Dottrina, e ne' riti; e così sarebbe la Chiesa una vera anarchia, una Sinagoga di Satana, non più corpo mistico perfettissimo sopra tutti gli altri corpi morali finora al mondo comparsi: il che contiene con evidenza una intollerabile ed empia assurdità.

Ad impugnare l'esposto dogma, il primo, che alzò temerario la voce, fu nel quarto Secolo Aerio, che di Monaco Ariano si fece Capo Setta, e per dispetto di non aver potuto conseguire il Vescovato, a cui ambiziosamente aspirava, principiò ad impugnare la superiorità de'Vescovi sopra i preti Wicleffo nel decimoquarto pel medesimo motivo inviperito adottò lo stesso errore, e a lui si unì Calvino, e tutti coloro, che tra i pretesi Riformati si denominano Puritani, tra quali si sono distinti il Blondello, e Salmasio, ed hanno creduto di dimostrarlo nella seguente maniera.

Se vi fosse, dicono, tra i Vescovi, e i Preti la decantata preminenza di Ordine, e di giurisdizione, certamente sarebbe indicata dalle divine Scritture, e da padri. Ora tanto è ciò lontano dal vero, che anzi da questi fonti si deduce tutto l' opposto. Imperciocchè abbiamo negli Atti *cap. 14. v. 22.*, che gli Apostoli costituirono *per singulas Ecclesias præsbyteros*; e nel *cap. 15.* I seniori adunati cogli Apostoli chiamansi con Vocabolo Greco *Præsbyteri*. Il ceto de' Sacri Ministri nella 1. a Timoteo *cap. 4. v. 14.* denominasi *præsbyterio*, e negli Atti *cap. 20. v. 17.* dove la vulgata legge *Majores natu*, la Greca dice *Præsbyteros*; e nel decorso della parlata fatta dall' Apostolo si chiamano Vescovi, *in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos*. E nell' Epistola ai Filippensi, saluta i Vescovi, ed i Diaconi, non facendo parola di altri Sacerdoti. Ora se fossero i Vescovi di un ordine sopraeminente a semplici Sacerdoti, come confonderli con essi loro? e se questi erano a quelli inferiori, perchè chiamarli Vescovi? La Scrittura adunque indica chiaramente una perfetta eguaglianza, nè riconosce distinzione alcuna..

Per vedere, che la eretica diceria nulla conchiude per qualunque verso ella si consideri, supponiamo almeno per verisimile, per non dir certo, che nel principio della nascente Chiesa, in cui erano pochi i fedeli, abbiano gli Apostoli in alcuni luoghi ordinati semplici Sacerdoti, a quali abbiano confidata la loro cura, come puri Parrochi, e nelle Città dove era maggiore il numero d credenti, o abbiano per sè medesimi esercitato il Pastoral Ministero, o costituiti de' Vescovi, e de' Diaconi, come succede ad

so nelle Diocesi, dov' è un solo Vescovo, e molti Parrochi, e Diaconi: in tal ipotesi il chiamarsi promiscuamente nelle Scritture, i Vescovi Preti, e i Preti Vescovi, e i Diaconi Preti, non indicherebbe confusione di gradi; poichè la diversità de' luoghi, dove erano assegnati, ne indicherebbe la differenza; e significando la voce *Episcopus* ispettore, e quella di *Præsbyter* Assennato, ed Anziano, potevasi per comprenderli tutti, promiscuamente indicarsi col nome stesso. Bisognerebbe per sostenere l' errore, dimostrare, che in ogni luogo fossero stati ordinati Vescovi, Preti, e Diaconi; perchè dal nominarli col nome stesso, si potesse inferire con qualche verisimiglianza la confusione del grado; ma ciò ripugna al fatto stesso; mentre a che proposito moltiplicare tanti Ministri, dove non era necessità, tanto più, che non abbondando allora i fedeli in ogni luogo, molto meno potevano in abbondanza ritrovarsi i soggetti capaci della direzione dell' anime, e costituire per tutto l' Ecclesiastica Gerarchia?

Ma accordiamo, che per tutto vi fossero e Vescovi, e Preti, e Diaconi, e che si chiamino col nome stesso promiscuamente, ancora l' argomento nulla conchiude. Imperciocchè quante volte col nome stesso s' indicano cose di natura totalmente diversa? Virtù di Dio per esempio chiamasi Cristo, e l' Arcangelo messaggiero, e per questo può inferirsi, che fossero nel grado stesso? Chiamasi Salvatore Giosuè, e Cristo, sono forse perciò tali nella sostanza? Al modo stesso chiamaronsi i Sacri Ministri ora con uno, ora con altro nome promiscuamente, perchè tutti influivano secondo il loro carattere alla cura della Chiesa, ma non però confondevansi i gradi, e gli Uffizj; chi era Diacono, benchè chiamato Vescovo non poteva consecrar Sacerdoti, nè il semplice Sacerdote consecrare un vero Vescovo, e solo il vero Vescovo poteva ordinare Vescovi, Sacerdoti, e Diaconi. Dunque l' appellazione col medesimo non ha mai tolta la differenza de' gradi, e la preminenza de' Vescovi propriamente detti sopra i semplici Sacerdoti. Ciò evidentemente comprovasi con l'autorità di S. Ireneo, il quale nel *lib. 3. cap 14 n. 2.* spiegando il testo sopraccitato degli Atti, in cui dicesi, che S. Paolo convocò *Majores natu*, si esprime così. *In Mileto convocatis Episcopis, et Præsbiteris, qui erant ab Epheso, et a reliquis proximis civitatibus etc.* Erano adunque fino d'allora distinti i Vescovi dai Preti, ed una tal distinzione facevasi, ogni qualvolta si voleva propriamente indicare il diverso grado, che avevano nella Chiesa.

Non cedono però gli Avversarj, ma anzi credono di farsi forti con l'autorità di due Padri principalmente, cioè del Crisostomo, e di S. Girolamo. Commentando il primo la Lettera ai Filippesi sopra quelle parole *Cum Episcopis, et Diaconibus*, dice nella Omilia 1., che *præsbyteros ita appellavit.* E nell' Omil. 11. so-

pra la prima a Timoteo, dell'avere ammesso l'Apostolo tra i Vescovi e i Diaconi, i Preti, ne dà questa ragione; *Quia scilicet inter Episcopum, et Præsbyterum interest fere nihil; quippe et præsbiteris Ecclesiæ cura promissa est, et quæ de Episcopis dicit, etiam præsbyteris congruunt.* Delle quali espressioni, dicono, chiaramente si vede, che il Crisostomo non faceva distinzione veruna tra il Vescovo, e il Prete, e tal essere secondo lui stata ancora la mente dell' Apostolo.

Se non si sapesse chi fosse il Crisostomo, con la proposta objezione lo farebbero comparire per uno scemunito, che apertamente si contraddice; ma sapendosi qual luminare di prima sfera sia egli stato, e sia tuttor nella Chiesa, altro non hanno fatto, che manifestare la propria sciocchezza nel produrre in conferma del suo errore la sua autorità. Imperciocchè in essa altro non vuol dire, se non che appartenendo anche a Preti, per commissione però de' Vescovi, la cura delle anime, e potendo in vigore del loro carattere battezzare, assolvere, consecrare, e distribuire l' Eucaristia, offizj, che hanno comuni col Vescovo, per questo essi pure vengono chiamati Vescovi, ma non quanto al grado proprio, poichè secondo questo afferma, che sono molto diversi. Ascoltiamo lo stesso S. Dottore sopra le citate parole *Episcopis, et Diaconibus. Quid hoc?*, dice, *Unius urbis multi erunt Episcopi? Nequaquam. Sed præsbyteros ita appellavit; tunc enim adhuc communicabant nominibus, et Episcopus Diaconus dicebatur;* il che da lui confermasi dal dire l'Apostolo nella 2. a Timoteo *cap. 4. v. 5. Ministerium*, in Greco *Diaconiam*, *tuum imple*, mentre per altro era un Vescovo consacrato non da Preti, ma da Vescovi, come dimostralo col *v. 14.* del *cap. 4.* della prima Lettera; e poi conchiude: *Antiquitus ipsos etiam præsbyteros vocatos Episcopos, et Diaconos Christi: quamobrem et hodie ita scribunt Compræsbytero, et Condiacono.* Possono distinguersi più chiaramente i due gradi, di Vescovo, e di semplice Sacerdote? È adunque una follia la eretica opposizione.

Che che sia del Crisostomo, soggiungono, S. Girolamo espressamente attesta essersi introdotta nella Chiesa la distinzione dei Vescovi sopra i Preti unicamente per evitare le scismatiche divisioni; dunque per la loro ordinazione anticamente non distinguevansi; ecco le sue parole nella Lettera *101. ad Evangelum*, *o 85. ad Evagrium. Cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse præsbyteros, quos Episcopos, quis patiatur mensarum, et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi Corpus, Sanguisque conficitur .... Quod autem postea unus electus est, qui cæteris præponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet.* E nel Commentario del *cap. 1.* della Lettera

a Tito *Id m est ergo*, dice, *præsbyter, qui Episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in Religione fierent, ex comuni præsbyterorum Consilio Ecclesiæ gubernabantur.* E in quello sopra il *cap. 13.* della Lettera agli Ebrei. *Sicut ergo præsbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine ei, qui sibi propositus fuerit, esse subjecto; ita Episcopi noverint, se magis consuetudine, quam dispositionis dominicæ veritate præsbyteris esse majores, et in commune debere Ecclesiam regere.* Non vi è bisogno d'interpetre per vedere, che il Dottor Massimo non riconosce per forza di ordinazione differenza tra Vescovi, e Preti.

La violenza de' pregiudizj fa agli Avversarj concepir per reale quello, che non ha luogo, se non nella loro immaginazione. Poichè S. Girolamo tanto è lontano dal favorire il loro errore, che anzi in più luoghi stabilisce la contraria cattolica verità. Leggasi il Dialogo *advers. Luciferian.*, e si troverà da lui asserirsi essere i Vescovi i Sacerdoti supremi, da quali dipende la salute della Chiesa: *Ecclesiæ salus in Summi Sacerdotis dignitate pendet, cui si non exors quædam, et ab hominibus eminens detur potestas, tot erunt in Ecclesiæ schismata, quot Sacerdotes.* Competere a soli Vescovi il diritto di dare lo Spirito Santo a battezzati col Sacramento della Confermazione, e un tal potere derivare in essi dal medesimo S. Spirito. *Disce hanc observationem ex ea auctoritate descendere, quod Spiritus Sanctus ad Apostolos descendit* Essere i Vescovi superiori a Preti lo dimostra con l'esempio di Aronne, il quale certo era di grado superiore a tutti i Leviti *Ut sciamus Traditiones Apostolicas sumptas de Veteri Testamento, quod Aaron, et filii ejus, atque Levitæ in Templo fuerunt, hoc sibi Episcopi, et Præsbyteri, et Diaconi vindicant in Ecclesia.* Finalmente nella lettera sopraccitata attribuisce a soli Vescovi l'autorità di ordinare, *quid, excepta ordinatione, facit Episcopus, quod præsbyter non faciat?* Ora se questo non è un riconoscere la preminenza de' Vescovi in vigore del loro carattere sopra de' Preti, con qual altra maniera potrebbe ella spiegarsi?

Ciò supposto non v' ha più difficoltà nell' intendere in qual senso egli parli nelle autorità soprallegate. Esalta il grado presbiterale, e lo confonde col Vescovile non secondo ogni riguardo, ma in quanto concerne la Consacrazione dell' Eucaristia, che è eguale nell' uno, e nell' altro, e quindi giustamente ne inferisce la inferiorità de' Diaconi, a quali non compete se non la facoltà di servire al Sacerdote sacrificante. Quello, che soggiunge del motivo della preminenza de' Vescovi, non riguarda l' instituzione, ma l' esterior esercizio della preminenza medesima. Poichè sapeva benissimo il S. Dottore, che l' instituzione de' Vescovi era stata anteriore a qualsivoglia Scisma; mentre

S. Giacopo Cugino (1) del Signore fu instituito Vescovo di Gerusalemme, e S. Pietro fu Vescovo in Antiochia, e prima di partire instituì per Successore Evodio, e S. Marco fu Vescovo di Alessandria, prima che nascessero le gare in Corinto. Il motivo adunque di evitare le dissensioni, che potevano suscitarsi dagli spiriti superbi, e prosuntuosi non fu la cagione della preminenza de' Vescovi, che aveano dal loro proprio carattere, ma solo indusse costoro a riservarsi quella giurisdizione, che per indulgenza aveano lasciata correre ne' Sacerdoti inferiori.

Finalmente quando asserisce doversi governare la Chiesa col consiglio de' Sacerdoti inferiori, è un puro avvertimento prudenziale, non una dichiarazione di necessaria dipendenza. Vuole in somma consigliare a Vescovi l' umiltà, e la cautela nel governo della Chiesa, acciò non si fidino de' proprj lumi, e nulla operino a capriccio, e si ricordino, che ciò, che hanno dalla loro ordinazione, quanto alla esterior disciplina dipende ancora delle legittime consuetudini delle Chiese, e però devono servirsi del consiglio, ed opera degli altri Sacerdoti, come fecero i medesimi Apostoli. E nella stessa maniera devono intendersi gli altri Padri, che malamente si citano dagli Avversarj in lor favore; onde resta inconcussa la cattolica verità finor propugnata.

---

(1) Questo è S. Giacomo il *minore*, figlio di Cleofa, ovvero *Alfeo*. Per conoscere come fosse Cugino di Gesù Cristo, bisogna mettere sotto gli occhi la genealogia di Mathan, come si reca da Cornelio Alapide. *Cap.3. in Matth.* Mathan ebbe due figlie, ed un figlio. La prima chiamavasi *Sobe*, e da questa nacque S. Elisabetta madre di S. Giovanni Battista; la terza era S. Anna, da cui nacque Maria Santissima, e da questa Gesù Cristo. Il secondo figlio era *Giacob*, da cui furono generati Cleofa, e S. Giuseppe. Dunque Maria Santissima era cugina si a S. Giuseppe che a Cleofa. Or questo Cleofa ebbe sei figli, due femine dette *Salome*, *Maria*, e quattro maschi detti *Giacomo Minore*, *Giose*, *Giuda Taddeo*, o *Lebbeo*, e *Simeone*. Questi sei figli e figlie di Cleofa, secondo la consanguinità, erano secondi Cugini di Gesù Cristo, perchè quelli erano figli di Cleofa, e questo cioè G. C. di Maria Santissima, Sorella e Fratello Cugini. Ma come che questi sei figli e figlie erano nipoti di S. Giuseppe, perche figli del fratello Cleofa, per parte di S. Giuseppe padre putativo di G.C., erano Cugini del Sigoore. Questa Genealogia tiene la Chiesa, come riferisce S. Pier Damiani *Epist. 1. Cap. 4.* ad Nicolaum R.P. Leg. Cornel. Alapid. in Matth. *Cap.1—Cap.12*—ed in Luc. *Cap. 3.* et alibi.

CAPITOLO III.

Il solo Vescovo per divina instituzione è il Ministro ordinario del Sacramento dell' Ordine, e benchè eretico, scomunicato, e sospeso validamente lo amministra; ma per farlo lecitamente deve esser Cattolico, non innodato da censure, e Vescovo proprio dell' Ordinando. Se poi per privilegio possa il semplice Sacerdote essere Ministro straordinario anche del Diaconato, disputasi nelle scuole; come ancora se sia necessario pel valore l' intervento di due, o tre Vescovi nella loro Consacrazione.

Essere il solo Vescovo il Ministro, a cui per divina instituzione competa in vigore del suo carattere il consecrare i Ministri deputati al divin culto, raccogliesi in primo luogo con tutta chiarezza dalle divine Scritture. Ogni qual volta infatti in esse parlasi della Sacra Ordinazione, la indicano sempre come fatta da Vescovi. Vengono eletti i sette primi Diaconi, e si presentano agli Apostoli, e essi impongono loro le mani, *Act. cap. 6*, si prescelgono dallo Spirito Santo Paolo e Barnaba all' Apostolato *Act. cap. 13.* e gli Apostoli li consacrano. Partiti i nuovi due Apostoli *Act. 14.*, ordinano secondo il bisogno delle Chiese de' Preti. Si elegge Vescovo Timoteo, e S. Paolo lo ordina, *1. ad Timot. cap. 4.*, e scrivendo la prima allo stesso Timoteo *cap. 3.* e a Tito *cap. 1.* dichiara loro, che sieno ben attenti nell'esaminare prima i soggetti da ordinarsi, e se abbiano le necessarie qualità, che distintamente descrive. Possibile, che se in altri, fuorchè ne' Vescovi si fosse ritrovato il potere di conferire il Sacramento predetto, non ne avessero i divini Scrittori dato qualche indizio? Dunque non indicandosi se non i Vescovi, segno egli è chiarissimo, che da Cristo avevano imparato gli Apostoli, che i soli Vescovi ne avevano l' ordinaria podestà.

Ma quando anche nulla avessimo dalle Scritture, sarebbe più che bastante la Tradizione perpetua, ed invariabile della Chiesa. Nell' anno *319.* congregatosi un Sinodo in Alessandria de' Vescovi dell' Egitto, della Libia, Tebaide, e Pentapoli per la difesa di S. Atanasio accusato da un finto Prete sedotto dagli Ariani di avere per mezzo di un certo Macario a lui spedito dal Santo, rotto un Calice nel tempo del divin Sacrifizio; dopo aver dimostrata la falsità dell' accusa del non esservi nel luogo indicato nè Chiesa, nè Sacerdote, nè occorsa in tal giorno festività, in cui si avesse a celebrare, soggiunge un altro invitto argomento dedotto dalla persona dell' accusatore, cioè, che esso non era Sacerdote, perchè ordinato da Colluto, che era semplice Prete. *Unde præsbyter Ischyras? Quo Ordinante? Num Colluthho? Id*

enim solum restat. Atqui Colluthum præsbyterum obijsse, ambasque ejus manus sine auctoritate fuisse, ac omnes, qui ab eo schismatis tempore ordinati sunt, ad laicorum statum redactos ita conventibus interesse, omnibus notum, et nulli dubium est; quomodo igitur privatus homo in privata domo habitans poculum mysticum habere credatur? Sino d' allora adunque era cosa certa nella Chiesa non solo, ma ancora appresso gli Eretici, che il semplice Sacerdote non poteva ordinar Sacerdoti, ma il solo Vescovo. S. Epifanio, *hær. 75.*, confutando l' Aeriana Eresia; *Quinam*, dice, *fieri potest, ut is præsbyterum constituat, ad quem creandum manuum imponendarum jus nullum habet?* E S. Girolamo, benchè esalti l' ordine presbiterale, gli nega però la facoltà di ordinare. *Quid enim*, scrive nel *sopraccit Dialog.*, *facit, excepta Ordinatione Episcopus, quod præsbyter non faciat?* E lo stesso affermano gli altri Padri. Finalmente il Concilio di Trento nella *cit. sess. can. 7.* definendo non essere la facoltà de' Vescovi di confermare, e di ordinare comune agli altri semplici Sacerdoti, venne a dichiarare essere solo loro propria, e per conseguenza esserne essi soli gli ordinari Ministri.

Contro la esposta Cattolica verità pugnano tutti coloro, i quali nei Vescovi non riconoscono veruna preminenza sopra dei semplici Sacerdoti, e facendoli tutti eguali vengono per conseguenza a rendere a tutti comune l' autorità di ordinare. I moderni pretesi Riformatori sono andati più avanti, e siccome o non riconoscono nell'Ordine la ragione di Sacramento, o certamente non la riconoscono nel senso della vera Chiesa; così pretendono, che la ordinazione competa al ceto dei fedeli, e solo imposri agli ordinandi le mani dai Pastori, come ministri rappresentanti la moltitudine degli stessi fedeli, non come aventi speciale focoltà di conferire un Sacramento; ed ecco i loro fondamenti.

Portano in primo luogo in campo le Scritture. S. Paolo nella *1. a. Timot. cap. 4. v. 4.*, dice consistere l'ordinazione nella imposizione delle mani del Presbiterio: *Noli negligere gratiam, quæ est in te, quæ data est tibi cum impositione manuum Presbyterii*, il che tuttora si pratica anche tra noi nella ordinazione dei Sacerdoti. Dunque anche i semplici Sacerdoti hanno la facoltà di ordinare. Anzi negli Atti *cap. 6.* i primi sette Diaconi si dicono eletti, e presentati dalla comunità dei fedeli avanti gli Apostoli, *et orantes imposuerunt eis manus;* a tutti adunque compete un tal potere.

Non può prodursi argomento più inetto. Abbiamo di sopra osservato con l'autorità del Crisostomo, che il nome di presbiterio nel citato passo, non indica il Sacerdote, ma il Vescovo; e sic-

come nella consacrazione dei Vescovi devono intervenire più di uno, per questo chiamasi presbiterio, per indicare tale pluralità. La imposizione poi delle mani, che si fa dai semplici preti nella ordinazione del Sacerdote, è una pura cerimonia, che non entra nella sostanza della ordinazione, e tanto è ciò vero, che i predetti imponenti non proferiscono neppure parola, il che non sarebbe, se fosse qualche cosa di essenziale, non dandosi Sacramento senza forma determinante la materia.

Ridicolo parimente è quello, che si soggiunge dei sette Diaconi, e basta leggere il testo per vederlo. Avevano ordinato gli Apostoli alla moltitudine convocata dei fedeli per tale effetto la scelta di sette persone di merito singolare, acciò sopraintendessero anche al comune provedimento, ed essi eseguirono l' ordine, e presentavano i prescelti dinanzi agli Apostoli. Ma chi fu, che pregando impose loro le mani? furono forse gli elettori? Non già. Furono gli Apostoli. La moltitudine adunque concorse solo nella elezione a lei ordinata, sicchè anche in questa fu semplice esecutrice, ma niuna parte ebbe nella consacrazione. Quando non voglia dirsi, che gli Apostoli fossero ministri non ordinati da Gesù Cristo, ma dalla moltitudine dei fedeli, il che ripugna direttamente con l' autorità del Vangelo, ed è una manifesta eresia.

Il primo Concilio Niceno, soggiungono, nella sua Sinodica diretta alla Chiesa Alessandrina, ed ai Fratelli della Libia, Egitto, e Pentapoli comanda, che quei Chierici ordinati dallo Scismatico, e deposto Vescovo di Licopoli Melezio, se non erano complici dello scisma da lui fatto, avessero da ordinare, eleggere, e nominare quelli, che fossero giudicati degni di essere ascritti al Clero. Dunque secondo il gran Concilio compete anche ai Chierici inferiori il conferire gli Ordini.

Quale sia stata la mente del Concilio, dal contesto stesso rilevasi. Poichè distingue tra gli ordinati da Melezio quelli, che avevano aderito allo scisma, da quelli, che non vi avevano aderito; e ai primi permette di rimanere nel Clero, ma loro vieta il confermare le elezioni fatte dai fedeli dei promovendi al Clero indipendentemente dagli altri Chierici; laddove a questi accorda la prerogativa di potere eleggere, e confermare tali elezioni anche da sè soli, nè mai sognarono quei Padri, che nei semplici Chierici vi fosse l'autorità di conferire il Sacramento dell'Ordine, che ben sapevano essere solo propria dei Vescovi.

Ma, replicano, si ha pure dalla Scrittura, che Mosè, che non era Sacerdote, consacrò in Sacerdote Aronne; perchè adunque nella consacrazione dei Sacerdoti della Nuova Legge prefigurati da quei della Antica, non potrà consacrarli chi non è Vescovo? Tanto più, che i semplici Sacerdoti consacrano il vero Corpo di Gesù Cristo, la quale è certamente un' azione assai più sublime

della consacrazione dei Ministri; e chi può il più augusto, non potrà il meno?

Queste sono tutte inezie. Primieramente chi ha detto loro che Mosè non fosse Sacerdote? David certo lo considera per tale, come osserva S. Leone *epist. 88.*, mentre nel Salmo *98. Moyses, et Aaron in Sacerdotibus ejus*. In secondo luogo, anche dato che Mosè non fosse Sacerdote, era però l'immediato Legislatore, a cui Iddio ordinava quanto dovea fare. Avea adunque l'autorità da Dio, come suo delegato. Se Iddio pertanto, invece di costituire i Vescovi, avesse destinati anche i non Vescovi per Ministri della Evangelica Ordinazione, avrebbero fatto lo stesso, che fece Mosè, non essendo Iddio astretto da legge alcuna. Finalmente il Sacerdozio Levitico non conferiva per sè nè grazia, nè carattere nell'anima, ma era una semplice deputazione al divin culto, onde anche da un non Sacerdote poteva farsi. Laddove nella Sacra nostra Ordinazione si conferiscono ambidue, e però è necessario secondo l'instituzione divina, che il ministro ne abbia ricevuta la podestà colla impressione del carattere, il che solo ritrovasi formalmente nei Vescovi, e non nei semplici Sacerdoti, se non al più rimotamente, in quanto cioè il carattere Sacerdotale è il fondamento, sopra il quale estendesi il Vescovile.

Inetta del pari è la conferma aggiunta. Poichè in primo luogo in ciò, che dipende dalla volontà del Sovrano Padrone dell'Universo, non vale il principio, che chi può il più, può anche il meno, mentre può volere, che uno faccia il più, e non faccia il meno: e chi avrà la temerità di dimandargliene la ragione? In secondo luogo poi, se il consacrare l'Eucaristia, e il conferire gli Ordini fossero due podestà una all'altra subordinata, e dipendente, potrebbe valere il sopradetto principio; ma essendo disparate, esso a nulla serve. Poichè il Sacramento dell'Eucaristia, osserva l'Angelico, in *sup. q. 38. art. 1. ad. 4.*, è bensì il massimo dei Sacramenti, ma non costituisce stato, nè colloca in alcun offizio nè chi lo consacra, nè chi lo riceve; laddove il Sacramento dell'Ordine costituisce chi lo riceve nello stato, ed offizio di Ministro dei Sacramenti; deve adunque conferirsi da chi ha in quel tal dato genere la pienezza del potere, e questa competendo ai soli Vescovi, ad essi soli anche compete il conferire gli Ordini.

Che poi per privilegio della S. Sede Apostolica possano i semplici Sacerdoti conferire gli Ordini non solo minori, ma anche il Suddiaconato, il fatto costante degli Abbati Sacerdoti, e benedetti dai Vescovi, rispetto ai religiosi suoi sudditi, ai quali li conferiscono, evidentemente il dimostra; e il Concilio di Trento nella *cit. sess. cap. 10.*, proibendo ai predetti di non ordinare nella Tonsura, e nei quattro minori chiunque non sia loro sud-

dito, indica abbastanza la facoltà loro attribuita di ordinare in tali Ordini i proprj sudditi.

Tutta la difficoltà riducesi al Diaconato, pretendendo molti, che di questo pure, come ordine Gerarchico, ai soli Vescovi sia riservata la collazione; altri all' incontro, che siasi conferito tal privilegio agli Abbati di Cistello dei quattro più antichi Monasterj.

Simile a questa è l'altra controversia, se sia, o no valida la Ordinazione del Vescovo fatta da un solo Vescovo, poichè circa l' illecito non ci ha alcuno, che ne dubiti; oppure sia necessario l' intervento di tre, o almeno di due; ma non appartenendo nè l' una, nè l' altra alla fede, di cui solo trattiamo, ci dispenseremo dal prendervi parte, e solo diremo, che essendo certamente illecito il fare il contrario senza speciale dispensa, deve comunemente osservarsi, quanto prescrivesi dalla Chiesa.

Nè il sopra propugnato divin diritto perdesi dai Vescovi quanto al valore della Ordinazione, qualora per disgrazia divengono Eretici, Scismatici, o contaminati da qualsivoglia iniquità, e innodati da qualsivoglia censura, quando osservino colla necessaria intenzione il rito essenziale della Cattolica Chiesa. Dissi quanto al valore, poichè quanto all' illecito, la cosa parla da sè, nè da alcun Cattolico si pone in dubbio.

Rilevasi con evidenza la verità proposta dall' universale consenso della Chiesa. Parlando il primo Generale Concilio Niceno dei Novaziani, così ordina nel canone 8. *Si Novatiani ad Ecclesiam Catholicam aliquando venerint, accipientes manus impositionem, in Clero permaneant.* Se fossero nulle le ordinazioni rettamente fatte dagli Eretici, avrebbe mai prescritto, che gli ordinati restassero nel Clero? Il Concilio Efesino l' anno 431. stabilisce lo stesso, come si vede nel decreto, che segue al canone sesto, col dire, che coloro, che si convertivano dalla eresia dei Messaliani *si Clerici fuerint, maneant Clerici.* Dunque li riconobbe per rettamente ordinati; e per lasciare gli altri il Tridentino *sess. 7. can. 12.* diffinì: *Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quæ ad Sacramentum conficiendum, aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere, aut non conferre Sacramentum, anathema sit.* È adunque dogma di fede, che in tutti i Sacri Ministri per quanto empj possano essere, siccome ritengono impresso il carattere, così ponendo tutto il rito essenziale, formano, e conferiscono validi Sacramenti.

I Padri similmente l' hanno sempre intesa nel modo stesso. S. Agostino *lib. 2. cont. Parmen. cap. 13.* parlando degli ordinati nello Scisma dei Donatisti, *Non sunt*, dice, *rursus ordinati, sed sicut, baptisma in eis, ita ordinatio mansit integra.* E Teodo-

reto nella sua storia Religiosa *cap. 13. fieri non potest, ut his fiat eadem manuum impositio*; e così gli altri.

Ad impugnare la proposta verità, insorsero ai tempi di S. Agostino i Donatisti, asserendo, che tutti i Sacramenti conferiti dai riprovati ministri, e tali secondo essi erano tutti coloro, che non entravano nel loro scisma, fossero nulli. Nel secolo 11., e 12., come si ha da S. Pietro Damiani *epist. 11. lib. 8.*, e da S. Bernardo, *serm. 66. in Cantic.*, vi furono dei Monaci, dei Vescovi, e alcuni altri, che si vantavano successori degli Apostoli, e insegnavano, che i Simoniaci, e i Peccatori non potevano conferire gli Ordini. Il cui errore di poi adottarono e Wiclefo, e Giovanni Hus, condannati nel Concilio Ecumenico di Costanza.

Per un altro principio, alcuni degli antichi Scolastici sostennero, che un Vescovo degradato perdesse la potestà di ordinare, perchè credevano, che l' Episcopato non fosse un Sacramento distinto dal Presbiterato, e non conferirsi in esso special carattere, ma solo una deputazione a certe sacre funzioni, dal che inferivano, che degradandosi venisse ad estinguersi una tale deputazione, e per conseguenza ad essere nulle le ordinazioni. Anche il P. Marino, *exercit. 5. de Sacr. Ordinat.*, accorda bensì, che le Ordinazioni fatte dagli Eretici secondo i Canoni della Chiesa sieno valide, e sempre per tali sieno state riconosciute, ma pretende, che quelle, che contro i Canoni medesimi furono celebrate, sieno state rigettate come invalide.

E per provarlo produconsi in primo luogo diversi canoni. Nel *60.* o *68.* tra gli Apostolici espressamente si dice, che chi è stato o battezzato, o ordinato dagli Eretici, *neque fideles, neque Clerici esse possunt*. Il Concilio I. Niceno, *can. 8*, permette bensì, che gli ordinati dai Novaziani rimangano nel Clero, ma però *accepta manuum impositione*, o come traduce il Latino Interpetre, *ut iterum ordinentur*. Innocenzio I. nella *lett. 18.* parlando degli Ariani, dice, che non possono dare la perfezione dello Spirito, nè la sua pienezza, *quæ maxime in ordinationibus operatur, quam per impietatis suæ perfidiam perdiderunt*. Dunque riconoscono per invalide tali ordinazioni.

Tutte le addotte autorità niente conchiudono a favore degli Avversarj. Poichè i primi citati canoni, o s' intendono nel senso dei Cattolici, e vuol dire, che i battezzati, e ordinati dagli Eretici non osservanti l' essenziale rito dei due Sacramenti, infallibilmente non sono nè fedeli, nè Chierici, o se si vuole intenderli nel senso dei ribattezzanti, i quali sostenevano essere nullo il Battesimo, e le Ordinazioni fatte anche rettamente dagli Eretici, e contengono un errore riprovato già da tutta la Chiesa, e per conseguenza non merita se non disprezzo.

La nuova imposizione delle mani indicata dal canone Niceno,

era puramente cerimoniale di riconciliazione, e non una Sacramentale consacrazione, se si voglia intendere secondo la Dionisiana Versione. Per altro come osservano gli Eruditi, il vero senso è questo: *Eos, qui manus impositionem perceperunt, ita in Clero permanere*, e però prova contra gli Avversarj.

Il Sommo Pontefice Innocenzo non parla delle ordinazioni quanto alla impressione del carattere, ma della collazione della grazia, e dell'onore del grado, mentre risponde al Vescovo Alessandrino, che lo aveva interrogato se gli ordinati dagli Ariani dovessero riceversi, ritornando alla Chiesa, nel suo grado, ed onore; e dice di no, perchè il Vescovo eretico, con cui avevano comunicato nell'errore, non poteva conferire loro la grazia, nè l'esercizio legittimo del loro ordine.

Ma pure, soggiungono, abbiamo moltissimi fatti, nei quali le ordinazioni eretiche furono rinnovate come invalide.

Nemmeno un tal argomento ha alcuna forza. Poichè se parlasi delle reiterate ordinazioni fatte dai Vescovi, perchè erano persuasi, essere realmente nulle, non essendo definita la controversia, sono scusabili nel loro erroneo sentimento, ma non prova, che la Chiesa per tali le giudicasse, come successe nella celebre controversia del Battesimo. Se poi si parli di quelle di Fozio Patriarca intruso di Costantinopoli dichiarate nulle dal 4. canone del IV. Concilio tenuto nella stessa Città; o di quelle di Formoso Sommo Pontefice reiterate dal suo Successore Stefano VII., o di Urbano II. che riordinò Daiberto, ordinato in Diacono da Nezelone Vescovo intruso, e Simoniaco di Magonza, rispondesi, che il canone citato non parla della validità del carattere, ma dello esercizio delle sacre funzioni, il quale a simili Vescovi viene dalla Chiesa interdetto; e di fatto, se fosse stata nulla la ordinazione di Fozio, non gli avrebbe scritto il Sommo Pontefice Niccolò I. *epist. 3.*, che se informato della sincerità della sua fede, e rispetto verso l'unità della Chiesa, *tunc, si dignum fuerit, ut tantæ sedis præsulem honorabimus;* lo riconosceva adunque validamente ordinato, e se egli era validamente ordinato, anche gli ordinati da lui lo furono validamente.

L'attentato di Stefano VII. fu un trasporto scandaloso, e violento; *furore percitus homo*, scrive il Baronio, *ad annum Christi 897. non quod jure liceret, sed quod exæstuans rabies suasit, implevit; non enim fuit error in fide, sed violenta tyrannis in facto*. Per nulla adunque deve calcolarsi un tal fatto; tanto più, che i soli aderenti di Stefano tenevano per nulle le ordinazioni di Formoso, laddove tutti gli altri le riconoscono per legittime (1).

(1) L'autore produce tre fatti de' molti che gli Oppositori recar potrebbero

Quanto al fatto di Urbano II. dedotto dalla lettera scritta a Lucio preposito di S. Giovenzio, rispondesi in primo luogo, che da molti si tiene per suppositizia; ma che che di ciò ne sia, egli è certo, che l'autore nella medesima confessa, che *Schismaticorum, et Hæreticorum Sacramenta, quoniam extra Ecclesiam sunt, formam quidem, non autem virtutis effectum habere profitemur, nisi cum eorum Sacramentis initiati per manus impositionem ad Catholicam redierint unitatem.* Per la imposizione adunque delle mani non intese una nuova Sacramentale consacrazione, ma la solita cerimonia penitenziale, per cui siccome il Battesimo, così l' Ordinazione illecitamente ricevuta, produce tutto l'effetto, cioè la grazia, che non avea prodotta per ragione dell' obice volontario.

Sono adunque valide le ordinazioni fatte secondo il prescritto della Chiesa da qualsivoglia Vescovo contaminato da qualunque delitto, o aggravato da qualsivoglia censura. Affine poi, che sieno ancora lecite, oltre la professione della vera fede, e immunità da qualunque censura, e delitto, ricercasi nel Vescovo anche la giurisdizione, sicchè l' ordinando sia suo suddito sotto pena di sospensione e all' ordinante, e all'ordinato. *Unusquisque autem,*

---

per snervare il dogma cattolico. Egli accenna quanto basta onde sufficientemente rispondere agli Eretici. Noi aggiungiamo qualche cosa di più al fatto di Stefano VII. per rilevare che o identiche, o simili circostanze concorrono in tutt' i fatti che potrebbero gli Avversarj produrre.

Sul caderedel secolo IX., prima di Stefano VII, fu Pontefice Formoso *legitimis suffragiis* eletto. Egli era Vescovo Portuense; ma per la persecuzione di Giovanni VIII fu esiliato nella Gallia, esatto da Formoso il giuramento di non più ritornare alla sua sede, ed in Roma. Da siffatto giuramento Formoso fu assoluto da Marino Papa, successore del suddetto Giovanni. Formoso ebbe un Emulo Antipapa per nome Sergio Diacono della Chiesa Romana. Morì Formoso, *Religionis integritate, divinarumque Scripturarum scientia clarissimus etc.* nell' 896, lasciando Sergio suo nemico.

Dopo la morte di Formoso usurpò, per giorni quindici, un certo Bonifacio il Trono Pontificio; e questi viene scacciato da Stefano parimenti intruso; Ma Stefano divenne legittimo Pontefice *accedente Ecclesiæ consensu*-Stefano VII, ad istigazione di Sergio, fece disumare il corpo di Formoso, e, sebben morto, lo costituì in giudizio come fosse un vivo sacrilego, indirizzando al defunto le seguenti parole: *Cum Portuensis esses Episcopus, cur ambitionis spiritu Romanam universalem sedem usurpasti?* Indi comanda che il cadavere sia spogliato delle vesti sacerdotali: che siangli tagliate le tre dita, e sia gittato nel Tevere; *et cunctosque, quos ipse* (Formoso) *ordinaverat, gradu proprio depositos iterum ordinavit.* Scelleraggine siffatta non solo fù poscia dalla Chiesa quaggiù condannata, ma da Gesù Cristo ancora con un miracolo. Imperciocchè essendo il cadavere di Formoso pescato nel Fiume, *atque ad B. Petri Apostolorum Principis Ecclesiam deportatus, Sanctorum quædam imagines hunc in lorulo positum venerabiliter salutarunt.* Tanto riferisce l'istorico Luitprando *lib. 1. Cap. 8.* come leggesi presso *Nat. Alexand. Hist. Eccl. Sec. IX. Art. 14.* Ecco di qual tempra sono i fatti, che dagli Eretici si recano in opposizione del Dogma esposto dall' Autore.

così per lasciare i canoni più antichi, il Tridentino *sess. 23. cap. 8. de Reform. a proprio Episcopo ordinetur; quod si quis ab alio promoveri petat, nullatenus id ei, etiam cujusvis generalis, vel specialis rescripti, vel privilegii prætextu, etiam statutis temporibus permittatur, nisi ejus probitas, ac mores Ordinarii sui testimonio commendetur. Si secus fiat, Ordinans a collatione Ordinum per annum, et Ordinatus a susceptorum Ordinum executione, quamdiu proprio Ordinario videbitur expedire, sit suspensus.* Non ci estendiamo di più, circa questo punto, perchè non entra sul nostro piano, essendo materia spettante alla disciplina.

CAPITOLO IV.

Si espongono le condizioni, che devono ritrovarsi nel soggetto per la valida, e lecita Ordinazione, della quale si dimostra essere le femine incapaci. Non è però necessario, che l' Ordinando sia predestinato; nè per divino diritto ha il popolo alcuna ingerenza nella sua elezione.

La prima condizione, che ricercasi nel soggetto, acciò validamente possa ricevere il Sacramento dell' ordine, è, che sia un uomo dimorante in questo Mondo nello stato di Viatore. il che raccogliesi dalla stessa Divina Scrittura; mentre S. Paolo descrivendo le qualità, che deve avere il Sacerdote, così si esprime nella sua agli Ebrei *cap. 5. v. 1. e seg. Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quæ sunt ad Deum, ut offerat dona, et sacrificia pro peccatis, qui con dolere possit iis, qui ignorant, et errant, quoniam et ipse circumdatus est infirmitate, et propterea debet, quemadmodum pro populo, ita etiam et pro semetipso offerre pro peccatis.* Condizioni tutte, che nel solo viatore possono verificarsi.

La seconda si è, che sia battezzato. Nè di ciò lascia luogo a dubbio la pratica, e tradizione costante di tutta la cattolica Chiesa, la quale sempre riordinò tutti coloro, i quali erano stati senza una tale condizione promossi all'Ecclesiastico Ministero. Onde il gran Concilio Niceno nel canone 19. prescrisse, che i Chierici battezzati, e ordinati dai Paulianisti, i quali non osservavano il rito essenziale del Battesimo, fossero ribattezzati, e riordinati, *Rebaptizati ordinentur.* E nel *3. delle Decret. tit. 43.* leggesi un antichissimo canone concepito in questi termini: *Si quis presbyter deprehenderit se non esse baptizatum, baptizetur, et iterum ordinetur.* E lo stesso rispose il Sommo Pontefice Innocenzo III. al Vescovo di Ferrara, riferito sotto il citato titolo nel capo *Veniens.*

La ragione viene indicata dall' Angelico, sì nella *3. p. q. 72. art. 6.* parlando della Confermazione, e sì nel *sup. q. 75. art. 3.* Il Battesimo, dice nel primo luogo è quel Sacramento, per cui rinasce l' uomo alla vita spirituale, e la Confermazione è quella che lo fa crescere, e corrobora nella medesima, e noi diremo al nostro proposito, e l'Ordine è quello, che lo rende abile a rigenerare, e somministrare i sussidj spirituali agli altri. Ora siccome nello stato fisico, chi non ha avuta la vita non può riceverne l' accrescimento, e molto meno somministrare alimento agli altri. Così nello stato sovrannaturale sarà a tutto ciò incapace, chi non ha ricevuta la spirituale rigenerazione. Nell'altro luogo la discorre in tal forma. Niuno può ricevere cosa, di cui non ne abbia la necessaria capacità. Ora pel solo carattere battesimale diviene l' uomo capace di ricevere gli altri Sacramenti. Qualora adunque non sia legittimamente battezzato, non potrà riceverli, e per conseguenza sarà nulla la collazione.

Oltre il battesimo ricercasi nel suscipiente il concorso della sua volontà, sicchè almeno non sia costretto dalla violenza, e ad onta della sua reale ripugnanza a ricevere l' ordinazione. Ciò si è già dimostrato parlando della intenzione necessaria in chi vuol ricevere qualsivoglia Sacramento consistente nell' attual collazione. Avendo detto Innocenzo III. nel *cap. Majores. Ille, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec caracterem suscipit Sacramenti.* Tutti adunque gli esempj, che da alcuni produconsi per dimostrare il contrario, bene considerati provano bensì, che anticamente non si correva alla Ordinazione, ma che per l' opposto fuggivasi, e solo con usare, dirò così, qualche violenza si facevano consentire, e siccome la resistenza nasceva dalla vera umiltà, così quando vedevano dai contrassegni tale essere il divino volere, non resistevano con ostinazione, ma si arrendevano.

Circa l' età, disputano i Teologi, volendo alcuni, che sia valida l' ordinazione conferita anche ai bambini, altri all' incontro pretendendo che sia invalida. Noi lasciandoli disputare diremo, che di presente deve osservarsi l' età canonica stabilità dal Tridentino *sess. 23. cap. 4., 11., e 12. de Reform.* Nel primo dei quali prescrivendo, che niuno sia promosso alla prima Tonsura, se non sia confermato, e non sappia i primi principj della fede, e leggere, e scrivere, e non dimostri di non avere altra intenzione, che quella di servire Dio, e la Chiesa, indica espressamente che il soggetto debba essere in età capace di discernimento. Nel secondo dicendo, che i promovendi agli ordini minori sappiano la lingua latina, indica parimente di quale età secondo il giudizio del Vescovo possono ordinarsi. Per gli ordini poi Maggiori, nel terzo luogo determina, che il Suddiaconato

non si conferisca prima dell' anno 22., il Diaconato prima del 23., e il Presbiterato prima del 25.

Affinchè poi sia lecita e santa l'ordinazione, onde l'ordinato possa adempiere degnamente le sacre funzioni, alle quali viene destinato, deve avere in sè i contrassegni probabili di essere da Dio chiamato; poichè se niuno non chiamato s'intrude a servire in casa altrui, come sarà lecito per fini bassi, e terreni l'intrudersi a servire nella casa di Dio? *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron*, dice S. Paolo nella sua agli Ebrei *cap. 5.*. Dalla quale condizione tutto dipende il buono, o cattivo esito della vita dell'ordinando. Poichè chiamato, ha tutti gli ajuti necessarj per corrispondere alla sublimità del suo stato. Intruso, non ha fondamento di separarli, e per conseguenza non altro si possono temere, che scandalosi disordini.

Deve in oltre essere immune da ogni canonico impedimento, e censura, poichè se gli antichi Leviti doveano essere immacolati, molto più tali devono essere i Ministri del Santuario Cristiano, destinati a funzioni più sacrosante, e tremende.

Dalla santità, e altezza del Ministero nasce la necessità di due altre importantissime condizioni, cioè la probità dei costumi, e la scientifica cognizione di quanto riguarda la esecuzione dell'uffizio, a cui viene con la sacra ordinazione destinato. Poichè se i Ministri della Chiesa devono essere gli esemplari, su cui il rimanente del popolo deve conformare la sua vita per essere vero Cristiano, e devono a lui spiegare quanto deve credere, ed operare per salvarsi; ognuno ben vede, che se manchino tali condizioni nel ministro, non solo non sarà di vantaggio alcuno alla Chiesa, ma sarà d'inciampo scandaloso ai fedeli con pericolo evidente della eterna loro rovina.

Deve l'ordinando essere Confermato, così il Tridentino nel *cap. 4.* sopraccitato; non essendo conveniente, che chi non è confermato nella fede, si promuova al grado che ha per uffizio proprio il confermare gli altri nelle massime del Vangelo. Deve avere il titolo vero, e reale, onde possa decentemente mantenersi, il quale di presente consiste o nel possesso di qualche Ecclesiastico benefizio, o nel Patrimonio, o nella professione della Evangelica povertà in qualche Ordine Regolare dalla Chiesa approvato. E finalmente deve essere in istato di grazia, sì perchè essendo l'Ordine uno dei Sacramenti dei vivi, suppone tale stato; e sì perchè nella sacra funzione tutti gli ordinandi ricevono l'Eucaristia, onde chi si accostasse con la coscienza macchiata di colpa grave, commetterebbe due orribili sacrilegj. Non ci diffondiamo di più circa tali punti, perchè direttamente non appartengono al nostro istituto, e solo li abbiamo indicati per l'ordine della materia.

Rientriamo adunque in cammino, e dimostriamo, che dalla sacra Ordinazione sono affatto escluse le femine, per quanto possano supporsi di tutte le qualità dotate, che ritrovandosi nei maschi li renderebbero attissimi per riceverla.

Per rimaner convinti della verità del cattolico dogma basta leggere le divine Lettere di S. Paolo, nelle quali parla delle femine in maniera, che per tutti i titoli bisogna conchiudere essere elleno di qualunque funzione propriamente Ecclesiastica onninamente incapaci. Nella *1.* ai Corinti *cap. 14. v. 34.* comanda che nella Chiesa osservino un profondo silenzio, e non permette loro nemmeno d'interrogare gli altri per loro instruzione, ma che ciò facciano nelle private loro abitazioni. *Mulieres in Ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut et lex dicit; siquid autem volunt dicere, domi viros suos interrogent, turpe est enim mulieri loqui in Ecclesia.* E nella *1.* a Timoteo *cap. 2. v. 11. Mulier in silentio discat cum omni subjectione; docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum, sed esse in silentio; Adam enim primum formatus est, deinde Eva, et Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* Ora nella Sacra Ordinazione si costituisce l' ordinato in un grado superiore, al comun de' fedeli, mentre a lui si conferisce l'autorità d'instruirli, e di amministrar loro i Sacramenti. Se adunque l' Apostolo vuole, che le donne tacciano, e solo ascoltino con sommissione, e loro vieta ogni maggioranza sopra de' maschi, e il contrario dichiara essere cosa turpe; ne segue con evidenza averle tutte escluse dal Sacro Ministero.

Anche la Tradizione costante conferma lo stesso. Imperciocchè nè nella Legge di natura, nè nella Mosaica, e molto meno nell' Evangelica ritrovasi esempio, che le femine abbiano mai esercitato l'Ecclesiastico Ministero. E certo, se vi è mai stata donna, che fosse meritevole di tal onore, argomenta S. Epifanio contro l' Eresia *79. n. 3.* sarebbe stata senza dubbio la Gran Vergine Madre, e le altre Sante Donne, che seguivano il Redentore, eppure tutte furono escluse. Dunque il loro sesso è stato sempre riconosciuto inabile per tali uffizj; onde Tertulliano scrisse assolutamente nel libro de *Velen. Virgin. cap. 9. Non permittitur mulieri in Ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum Sacerdotalis Officii sortem sibi vindicare.*

Per impugnatori di questa verità, lasciando da parte i Gentili, tra quali si sa, che in alcune delle empie loro superstizioni erano le femine le ministre, e Sacerdotesse, S. Ireneo, *lib. 1. adv. Hæres. cap. 9.*, annovera i Gnostici, nelle cui conventicole anche le femine sacrificavano. S. Epifanio, *hæres. 49.*, e S. Ago-

stino, *lib. de Hæres. cap. 27.* attribuiscono lo stesso errore a Montanisti, chiamati ancora Quintiliani, Pepuziani, Priscilliani, Artotiriti, e Catafrigi. *Apud illos*, dice il primo, *mulieres non tantum in Diaconissas ordinabantur, sed Episcopi erant, et Præsbyteri, ita ut nullum sexus discrimen servarent.* E lo stesso S. Padre racconta, che anche tra i Colliridiani in un certo giorno dell' anno le donne offerivano Sacrifizio solenne alla Beata Genitrice di Dio.

Da una tale insania non sembrano immuni i pretesi moderni Riformatori, mentre non riconoscendo altro Sacrifizio, se non le preghiere, le lodi, e i rendimenti di grazie, le quali cose, tutti e maschi, e femine sono obbligati di offerire a Dio; tutti per conseguenza sono secondo loro indifferentemente Sacerdoti. Non poteva inventarsi sciocchezza più degna di riso, o a dir meglio di compassione, che di confutazione, contuttociò vediamo i fondamenti, su cui si credevano di stabilirla.

Nella Legge Evangelica, dicevano, non vi è distinzione di sesso, nè di condizione, e tutti partecipano gli stessi beni spirituali; *Quicumque baptizati estis in Christo, Christum induistis; non est Judæus, neque Græcus, non est servus, neque liber, non est masculus, neque fœmina*, così S. Paolo ai Galati *cap. 3. v. 27.* Per qual motivo adunque dovranno escludersi le femine dall' esercizio dell' Ecclesiastico Ministero? Tanto più, che molte di esse pure si trovano dallo Spirito Santo innalzate al grado di profetesse, che è qualche cosa di più singolare, che la semplice Ordinazione.

Essendo l' Evangelica l' unica Religione, con cui Iddio vuole essere onorato, e fuori della quale ha stabilito, che non vi sia speranza di conseguire l' eterna Beatitudine, di cui sono capaci tutte le ragionevoli creature, ragion voleva, che tutti senza distinzione di sesso, di Stato, di Nazione, che volessero abbracciarla, vi fossero ammessi; ma siccome ella è una società perfetta; così era necessario per la sua direzione, e ben essere, che vi fossero diversi gradi, il conseguimento de' quali, non solo non era necessario, ma neppur conveniente a tutti i membri della medesima per giungere al termine fortunato. Gesù Cristo medesimo fece una tale dichiarazione, mentre indicata la necessità del Battesimo, e della Penitenza, a soli Apostoli conferì la podestà ordinaria di amministrarli, e a loro legittimi Successori. E S. Paolo, che parlando del Battesimo, avea compresi tutti, trattando del Ministero ne esclude, come si è veduto, espressamente le femine. Il testo adunque prodotto parla solo della giustificazione, e della fede, che a tutti è necessaria, non della Ordinazione.

Alla conferma soggiunta risponde l'Angelico, in *4. dist. 25.*,

q. 2. a. 1. ad 1. col dire, che la Profezia non è un Sacramento, ma un dono di Dio gratuito, e però non si ricerca, che abbia forza di significare, ma basta la sola collazion della cosa, com' è in sè stessa, vale a dire il dono sovrannaturale. Quindi non essendo quanto alla participazione di tali doni differenza tra maschio, e femina, essendo molte volte questa anzi miglior di quello, ne segue, che la donna sia bensì capace di essere Profetessa, ma non Sacerdotessa. Poichè il Sacramento dell'Ordine, avea detto nel corpo dell'articolo, significa preminenza di grado di cui la donna non è capace, nascendo naturalmente soggetta, ed inferiore all' uomo; e non salvandosi il significato, nemmeno salvasi la ragione di Sacramento; siccome nella Estrema Unzione è necessario, che il soggetto sia infermo, perchè si verifichi il significato del Sacramento, di conferire cioè la spirituale salute, e secondariamente la corporale.

Se fosse così, soggiungono, come potevasi consacrare in Sommo Pontefice la famosa Giovanna? Eppure si consacrò, come attestano Martin Polacco, Sigeberto, e S. Antonino; e si raccoglie dalla Statua Marmorea eretta nella strada, in cui avea la Papessa partorito, rappresentante una donna con un fanciullo, e dall'altra posta nella Cattedrale di Siena tra le altre de' veri Pontefici, che furono solo levate la prima da Sisto V., e la seconda sotto Clemente VIII.

Supponiamo per vera la favola. In tal caso diciamo, che fu la donna predetta un finto Papa senza alcuna autorità, e giurisdizione, e mentita, e sacrilega l' Ordinazione almeno rispetto a lei, che sapeva esser donna. Ma ciò, che prova? Il fatto però vero si è, ammesso per certo anche da nemici della Romana Chiesa, essere cioè questa una purissima favola. Poichè questa Papessa da chi la inventò, si colloca nella serie de'Papi tra Leon IV., e Benedetto III. Eppure tutti gli Autori contemporanei attestano, che Benedetto III. successe immediatamente a Leon IV. Così Lupo Ferrarese nella sua *103.* scritta allo stesso Benedetto, in cui con esso congratulasi, che fosse succeduto a Leone. Adone da Vienna nella sua Cronaca all' anno *855* Anastasio Bibliotecario nella Vita di Benedetto III., e per lasciare gli altri, Incmaro Arcivescovo di Reims, *Epist. 26.*, scrive, che avendo spediti alcuni Commissarj a Leone IV. per ottener certa grazia, avendo questi, mentre erano in viaggio, intesa la morte di Leone, nondimeno lo proseguirono, e ottennero quanto chiedevano da Benedetto succeduto a Leone. Aggiungasi a predetti anche gli indicati nemici. Fozio nel libro *de Spiritus Sancti processione*: e Metrofane da Smirne, e il Calvinista Blondello nella sua particolare Dissertazione sopra un tal fatto, i quali tutti lo rigettano come una favola.

Gli Autori, che l' hanno spacciata, sono almeno 200. anni più recenti del tempo, in cui si dice avvenuta. Negli scritti sinceri di Mariano Scoto non se ne fa parola, come neppure in quelli di Martin Polacco, e di Sigeberto, segno evidente, che negli altri sia stata intrusa. S. Antonino poi non lo asserisce, se non ipoteticamente sull' autorità del Codice corrotto di Martin Polacco dicendo, *Si verum est etc*.

Quanto alla Statua Romana, si crede, che fosse un simulacro delle divinità de' Gentili, o di un qualche loro Sacerdote, mentre teneva in mano un ramo appoggiato sopra una spalla, simbolo affatto inusitato per indicare un Romano Pontefice. E quella di Siena fu una invenzione, o capricciosa degli Scultori, o maligna de' nemici della Sede Romana, o proveniente dall' ignoranza; e per conseguenza a fronte degli argomenti prodotti nulla conchiudono.

Che che però sia di ciò, egli è certo, replicano, che le Donne posseggono de' benefizj Ecclesiastici, e li dispensano ai Chierici, leggono pubblicamente le lezioni nella Chiesa, e rispondono alla Messa solenne, come si vede ne' Monasterj; e anticamente vi erano Vescove, Presbitere, Diaconesse, e Suddiaconesse. Essendo adunque esse pure capaci e di giurisdizione, e di esercitare le funzioni Ecclesiastiche, perchè non saranno capaci anche della Ordinazione?

Le giurisdizioni, che si allegano esercitarsi dalle Abbadesse di alcuni Monasterj, e i proventi raccolti dai beni Ecclesiastici, propriamente parlando non sono giurisdizioni Ecclesiastiche, nè benefizj. se non materialmente, in quanto cioè sono esercitate non da persone secolari, ma consagrate al Signore, e senza spirituale autorità. Sono giurisdizioni semplicemente economiche, e se nei promossi viene la giurisdizione spirituale, questa non si dà dalle Abbadesse, ma dall' Ordine, e dalla Chiesa, che l' ha annessa al benefizio, dal quale ottiene il possesso.

I proventi pure non si riscuotono come frutti di benefizio, non potendo le femine esercitarne le funzioni, ma sono contribuzioni assegnate ai Monasterj dalla Chiesa pel loro mantenimento, come facevasi anticamente nel somministrarlo alle Vedove.

Il rispondere col canto alla Messa solenne; e il Leggere le Lezioni in loro sono funzioni, che siccome si fanno anche dai Laici, così non suppongono spirituale podestà, e da loro si esercitano non come ministri a ciò destinati, ma come persone private, che lodano Dio nella Chiesa ad alta voce.

Finalmente i titoli sopraindicati non altro importavano se non lo stato conjugale di quelle tali Donne. Dicevasi Vescova la Moglie del Vescovo, Presbitera la moglie del Prete, e così delle altre. Ciò evidentemente rilevasi dai Canoni di diversi Concilj. Basti

per tutti il secondo Concilio di Tours celebrato l'anno 567. Dopo avere nel canone 12. comandato, che il Vescovo si contenga verso la Moglie, come con sua sorella nel 13. la chiama Vescova, *Episcopum Episcopam non habentem nulla sequatur turba mulierum*; e nel canone 19. *Si inventus fuerit præsbyter cum sua præsbytera, aut Diaconus cum sua Diaconissa, aut Subdiaconus cum sua Subdiaconissa, annum integrum excommunicatus habeatur, et depositus ab omni officio Clericali.* In particolare poi il nome di presbitera, o prestitida significava l'età la più avanzata negli anni; e quello di Diacona, o Diaconessa il ministero, a cui erano dalla Chiesa destinate, senza però alcuna sacramentale Ordinazione; il quale consisteva nel presentare le Donne, che volevano parlare ai Vescovi, o ai Diaconi, e per motivo di cautela starvi presenti; l'avere cura delle vedove; il riferire le risposte dei Vescovi, e Diacone alle femine, quando queste non potevano riceverle in persona; l'insegnare i primi erudimenti della fede alle ignoranti; l'assistere al Battesimo delle Donne, acciò nulla intervenisse, che potesse offendere la loro verecondia, o gli sguardi de' sacri Ministri; l'aprire, e chiudere la porta della Chiesa, per cui entravano le femine, ed altre simili funzioni, che di presente più non si praticano; ma che tutte dimostrano, essere stati semplici ministerj materiali, che nulla supponevano di spirituale autorità.

Dimostrata la necessità del sesso virile nel soggetto per essere validamente ordinato, resta da stabilirsi un altro punto, cioè non essere necessario, che il soggetto medesimo sia eletto da Dio solo, e sia del numero de' predestinati, e molto meno dipendeva per divino diritto dalla elezione del popolo la sua scelta.

E quanto al primo. Se la elezione de' Ministri fosse riservata a Dio solo, si troverebbe di tale generale riserva qualche indizio nelle divine Scritture, e non potendo sapere gli uomini il volere di Dio, se egli loro non lo manifesti, avrebbe egli medesimo stabiliti quei tali segni, onde potesse raccogliersi essere quel tale l'eletto. Così vediamo praticato con Saule prima da Dio indicato a Samuele, e poi in David parimente prescelto tra i suoi fratelli per rivelazione fatta allo stesso Profeta; e così fece Cristo cogli Apostoli, e con S. Mattia, avendo ad essi inspirato, che facessero l'elezione per via di sorte. Ma rispetto ai Successori stabiliti dagli Apostoli stessi, e susseguentemente agli altri ministri per tutto il Mondo Cattolico, a riserva di qualche straordinario caso miracoloso, furono sempre eletti da' Vescovi informati dalla testimonianza del Clero, e del popolo delle qualità de' soggetti. Nè si trova vestigio di segni stabiliti per conoscere il divino volere. Dunque bisogna conchiudere, o che Iddio abbia lasciata la sua Chiesa nella totale incertezza circa la elezione dei suoi mi-

nistri, il che è una manifesta empietà; oppure che non si abbia egli riservata tale elezione, ma lasciata ai Vescovi l' autorità di prescegli̇erli.

Molto meno poi tra le condizioni degli eligendi deve annoverarsi quella di essere del numero degli eletti; mentre abbiamo nelle Scritture esempj direttamente contrarj. Saule certo non era di questo numero, avendo Iddio medesimo espressamente detto, *1. Reg. cap. 16.*, a Samuele, che compiangeva la sua infelicissima sorte; *Usquequo tu luges Saul, cum ego projecerim eum, ne regnet super Israel;* Eppure era stato per divino comando consacrato in primo Re del suo popolo. Reprobo parimente era Giuda, avendo detto, in S. Giovanni *cap. 6.*, il Redentore di lui: *Nonne ego vos duodecim elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Eppure fu eletto per Apostolo, e tanto l' uno fu vero Re, quanto l' altro vero Apostolo. Caifa non era degli eletti, eppure era vero sommo Sacerdote, sicchè per riguardo alla sua prerogativa, profetizzò, *Joann. 11.*, *Cum esset Pontifex anni illius, prophetavit;* come l'intendono i Padri, tra i quali Origene *hom. 4.* in *Lib. Jud.* Il Crisostomo, *hom. ult.* in *epist. ad Hebr.* e S. Agostino *lib. 2. cap. 4. cont. Epist. Parmenian.*

E di fatto qual confusione non s' introdurrebbe nella Chiesa, e nello stato, se gli eligendi avessero ad essere del numero degli eletti? Poichè non potendosi ciò sapere, nemmeno dalle opere; essendovi molti peccatori, che si salvano, e molti per qualche tempo stati giusti, che cadono, e si dannano. Non vi sarebbe più adunque autorità nè ecclesiastica, nè civile, che posto un tal principio, meritasse ubbidienza, e ad ognuno sarebbe lecito il trasgredire i loro ordini, qualora potesse saltargli in capo l' idea di crederle amministrate da qualche reprobo. Con tutta ragione adunque il Generale Concilio di Costanza nella *sess. 8.* condannò l' articolo 8. di Wiclefo, che diceva: *Si Papa sit præscitus, et malus, non habet potestatem supra fideles;* e il 22. di Giovanni Hus concepito in questi termini. *Papa, vel Prælatus malus, et præscitus est equivoce Pastor.*

L' altro punto cioè non dipendere per divino Diritto le elezioni dei ministri dai suffragi del popolo con tutta evidenza dimostrasi primieramente colle divine Scritture. L' Apostolo nella sopraccitata Lettera agli Ebrei *cap. 5.*, come abbiamo osservato, propone l' esempio di Aronne per norma della elezione de' Ministri. Ora Aronne come fu eletto? Forse Mosè radunò il popolo per intendere il suo volere, e ricevere i suoi voti? Niente affatto. Ricevuto l' ordine da Dio, egli solo lo consacrò, e come sommo Sacerdote lo propose al popolo, che subito per tale lo riconobbe. Nell' Evangelio poi il Redentore chiaramente si espresse, che quella autorità, che gli avea ricevuta dal suo eterno Padre, esso

pure la comunicava agli Apostoli; *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos*. Ora egli come elesse gli Apostoli, e i settantadue discepoli? Da sè solo, senza conferire con altri il suo disegno. E gli Apostoli consacrarono i Vescovi, e li mandarono secondo il bisogno a propagare il Vangelo, o al governo delle Chiese, che non avevano degli eletti cognizione alcuna; il che certamente non si sarebbe fatto, quando per divino diritto avesse dovuto concorrere il Popolo nella Elezione.

E tale è sempre stata la massima della Chiesa. Poichè nel primo Concilio di Laodicea dell'anno *320. can. 13. Non est permittendum*, si dice, *turbis electionem eorum facere, qui sunt ad Sacerdotium promovendi*. Nel II. Niceno *can. 3.* dichiarasi: *Omnem electionem, quæ fit a Magistratibus Episcopi, vel Præsbyteri, vel Diaconi, irritam manere; oportet enim eum, qui est promovendus ad Episcopatum, ab Episcopis eligi*. E lo stesso ordina il IV. di Costantinopoli cioè l' ottavo tra gli Ecumenici Orientali *can. 28*. Se di divino diritto appartenessero al Popolo tali Elezioni, avrebbero mai i predetti Concilj ordinato il contrario.

Anche la ragione stessa lo persuade. Imperciocchè egli è certo, che i Ministri del Santuario devono essere ornati di molte qualità, delle quali il Popolo non può essere giusto estimatore, essendo per la maggior parte ignorante, e facile a lasciarsi raggirare dagli astuti, come si vede tutto giorno ancora nelle cose, che per essere puramente temporali dovrebbe averne una sufficiente idea. Quale speranza adunque, che le Elezioni cadessero sopra i soggetti più meritevoli, i quali appunto perchè ne comprendono il peso, se ne mostrano alieni, e tanto è lontano, che si maneggino per ottenerle, che procurano anzi tutto l' opposto, e non piuttosto cadessero sopra persone inette, che quanto più ne sono indegne, sono altrettanto temerarie, e sollecite per procurarsele, e le ottengono con danno gravissimo delle Chiese, le quali in vece di Pastori, si trovano in mano di Mercenarj, che pensano solo a tosare le Pecore, e non a pascerle, e de' quali si verifica appuntino la predizion di Ezechiele *cap. 14. Væ pastoribus Israel, qui pascebant semetipsos. Nonne Greges a Pastoribus pascuntur? Lac comedebatis, et lanis operiebamini, et quod crassum erat occidebatis, gregem autem non pascebatis*, con tutto il rimanente, che segue. Ed essendo tali disordini conseguenze legittime, che nascerebbero, se nelle mani de' Popoli fosse il diritto delle Elezioni, deve conchiudersi, chè la Provvidenza non l' abbia mai ad essi accordato. Tutto adunque il diritto del Popolo non consiste in altro, se non nel rendere testimonianza della probità e merito degli eligendi, ed al più di presentarli a Vescovi, a quali s' aspetta la vera Elezione, e possono rigettare il presentato,

quando non lo ritrovino opportuno al bene della Chiesa; e se per lo passato, e in qualche luogo tuttora sussistano tali popolari Elezioni, fu ed è condiscendenza della Chiesa, acciò i Pastori fossero accetti ai Popoli; ma in rigore è una semplice presentazione. non una canonica Elezione.

Non piacque tal verità a Capi della pretesa riforma Lutero, e Calvino, e a' loro seguaci, e però anche contro di essa alzarono temerarj la voce col dire; che la vocazione, ed Elezione de' Sacri Ministri per divino diritto apparteneva a tutta la Chiesa, vale a dire al Clero, ed al Popolo, e benchè la Ordinazione, che si fa colla imposizion delle mani, la riservino a soli Pastori, questi però non la fanno se non in nome della Chiesa, non essendo moralmente possibile, che ognuno de' membri imponga a' promovendi le mani.

E per provare un errore sì manifesto entrano prima in campo colle Scritture. Per nome, dicono, delle chiavi s' intende tutta la podestà spirituale. Ora questa non è stata conferita nè a Pietro, nè a Paolo ma a tutta la Chiesa; poichè quando Cristo disse a S. Pietro *tibi dabo claves Regni Cœlorum*, glielo disse non come a persona particolare, ma come rappresentante la Chiesa giusta l'intelligenza di S. Agostino. E di fatto, soggiungono, in S. Matteo, *cap. 18. v. 18.*, a tutta la moltitudine de' fedeli furono fatte le stesse promesse: *Quæcumque alligaveritis super terram, etc.* le quali parole non possono intendersi, se non di tutta la Chiesa, mentre furono da Cristo proferite dopo aver insegnato il metodo da tenersi nella Evangelica correzione, in cui avea prescritto, che il delinquente, se al secondo avviso non si emendasse, si deferisse al Tribunal della Chiesa, *Dic Ecclesiæ*, e per confermare la sua autorità soggiunse il *quæcumque alligaveritis etc.* Tutta adunque la podestà spirituale risiede nella società de' fedeli, e ad essa per conseguenza appartiene la Elezion de' Ministri.

L'argomento proposto è un conglobato di falsità, nè contiene di vero, se non il significato attribuito alle chiavi, cioè, che con tal termine fu indicata la podestà spirituale. È falso adunque, che il *tibi dabo claves etc.* sia stato detto da Cristo a S. Pietro soltanto come rappresentante della Chiesa, non come a persona particolare instituita Capo della medesima, e suo Vicario in terra; leggasi tutto il testo intiero, e subito si vede in qual senso debba spiegarsi. Avea S. Pietro fatta la sua celebre Confessione nella risposta data alla interrogazione di Cristo, *quem dicunt homines etc.* come si ha in S. Matteo *cap. 16, v. 16.*, col dire: *Tu es Christus filius Dei vivi*; e Cristo gli soggiunse; *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam.... et tibi dabo claves Regni Cœlorum etc.* Due persone pertanto rappresentò Pietro in tale circostanza, la prima la sua par-

ticolare; l'altra quella della Chiesa; poichè essendo la promessa di Cristo il premio della Confessione, siccome questa si era fatta da Pietro, e per sè, e per tutti gli altri Apostoli; così, e a lui, e alla Chiesa il medesimo apparteneva. Apparteneva alla persona di Pietro, perchè esso veniva costituito Capo della Chiesa, e Vicario del Redentore, e tanto indicano le sue espressioni, altrimenti renderebbero un senso ridicolo, se solo a Pietro si adattassero come puro rappresentante della Chiesa; mentre sarebbe lo stesso, che se avesse detto; *Tu es Ecclesia, et super hanc Ecclesiam ædificabo Ecclesiam meam;* cosa assurda, e indegna non dirò della Sapienza Increata, ma di qualunque semplice uomo non intieramente scimunito. Rappresentò poi anche la Chiesa nel ricever le chiavi, in quanto che il dono dirò così a lui fatto ridondava in benefizio di tutto il corpo, di cui egli dovea esser il Capo, e questo corpo medesimo dovea essere il depositario, in cui avevasi a conservare la conferita podestà, onde morendo un Capo, e venendo canonicamente eletto il Successore, ne ripigliasse il possesso, in maniera però, che non la riconoscesse come conferita dalla Chiesa, ma da Cristo, di cui come il Predecessore diviene vero Vicario.

Nè in altro senso ha parlato S. Agostino; poichè nel *Serm. 13., o 76. de Verbis Dom.*, espressamente attribuisce a S. Pietro e l'una e l'altra figura dicendo: *Idem ergo Petrus a Petra cognominatus Beatus Ecclesiæ figuram portans, Apostolatus Principatum tenens.*

È falso parimente, che a tutta la società de' fedeli sieno state dirette le soggiunte parole *quæcumque alligaveritis etc.*, quasichè da essa si conferisse a Ministri la podestà di sciogliere, e di legare; ma a soli Ministri consacrati, e soltanto possono adattarsi alla moltitudine in quanto in essa, come formante la Chiesa dovea esservi chi esercitasse un tal Ministero; e appunto il *Dic Ecclesiæ* conferma la nostra interpretazione. Imperciocchè dal principio della Chiesa fino al presente in tutti i giudizj Ecclesiastici sempre si ricorse per l'ultima decisione non già al Popolo, ma ai Prelati della Chiesa, o aduuati ne' Concilj, oppure anche separatamente secondo le circostanze; se adunque per nome di Chiesa in questo luogo devono intendersi i Supremi Pastori, anche l'*alligaveritis* deve intendersi diretto ai medesimi, e loro delegati, non alla moltitudine de' fedeli.

Ma, soggiungono, come ciò può esser vero, se Cristo in S. Giovanni *cap. 10.* dice, che le pecorelle vanno dietro al suo Pastore, perchè conoscono la sua voce, e fuggono dall'estraneo, perchè non conoscono la sua voce; e in S. Matteo *Cap. 7.* Che ci guardiamo de' falsi Profeti, e per discuoprirli ci dà per contrassegno le loro azioni; e S. Paolo ai Galati *cap. 1.* impone di anatematiz-

zare tutti coloro, che insegnano diversamente da quanto ci è rilevato nell'Evangelio. Ora tutto ciò, che vuol dire, se non che al corpo de' fedeli appartenga lo scegliere i Ministri, e i Pastori? Dunque ad essi appartiene un tal diritto.

L'argomento non può essere più stravolto. Imperciocchè nei testi in esso citati non si parla di diritto di scelta, il quale suppone un saggio discernimento nell'eligente delle qualità necessarie nell'eligendo, del quale il Popolo per la maggior parte ignorante, e rozzo non è capace; ma si parla di quanto ognuno deve fare per non lasciarsi sedurre dagl'impostori. Devono conoscere le pecore il Pastore, e distinguerlo dall'estraneo alla voce, e qual'è questa voce? La Dottrina universalmente insegnata nella Cattolica Chiesa. Ogni fedele è tenuto a sapere il Simbolo, i precetti, e divini, ed Ecclesiastici, quello in somma, che deve credere, sperare, ed operar per salvarsi; se adunque ode un Pastore, che diversamente insegni da quello, che dagli altri Predecessori fu predicato, e dagli altri circonvicini si predica, deve mettersi in guardia, e fuggire, perchè costui non è un Pastore, ma un estraneo, e devono denunziarlo ai Superiori, acciò provedano alla loro sicurezza e salute.

Nella stessa maniera devono distinguere i veri dai falsi Profeti, e anatematizzare tutti coloro, che insegnano diversamente da quanto hanno ricevuto, e sanno pubblicamente insegnarsi dai Pastori legittimi; ma non tocca a loro il deporli, nè ciò si è mai praticato nella Chiesa; e quando qualche Lupo si è intruso in qualche ovile; si è fatto ricorso a' Vescovi, a' Sinodi, o al Capo Supremo, il Romano Pontefice, e questi hanno giudicati, e condannati, e deposti i temerarj invasori. L'argomento adunque è affatto fuor di proposito, e non conchiude.

Alle Scritture aggiungono anche i Concilj ma colla stessa felicità. Il Concilio Niceno, dicono, al riferire di Teodoreto, *lib. 1. cap. 9. hist.* nella lettera agli Alessandrini si esprime così: *Dignum est vos potestatem habere, et eligendi quemlibet, et nomina eorum dandi, qui Clero sunt digni, et absolute facere omnia secundum leges, et sanctiones Ecclesiæ; si quem vero contigerit requiescere in Ecclesia, tunc provehi in honorem defuncti eos, qui nuper assumpti sunt, solummodo si videantur digni, et populos eos elegerit, condecernente simul, et designante maxime Alexandrinæ Civitatis Episcopo.* Dunque fino a quei tempi il Popolo avea il diritto di eleggere i Ministri.

Il testo prodotto, ed altri simili, che si potessero produrre nulla prova a favore degli Avversarj. Poichè qui non si tratta, se il Popolo possa avere, o abbia avuto, o per tacita, o per espressa permissione della Chiesa ingerenza nelle Elezioni; ma se ciò gli competa per divino diritto, e questo nè l'hanno provato, nè lo

proveranno giammai; a che proposito adunque portar fuori le indicate autorità, le quali non altro importano, se non il costume, che allora era in vigore, ma che poi essendosi dalla Chiesa levato, dimostra evidentemente, che era stato permissivamente introdotto, e tollerato finchè potè tollerarsi, ma divenendo fonte di disordini fu poi assolutamente proibito, il che non si sarebbe certamente fatto, se fosse stato fondato nel divino comando, non avendo la Chiesa nelle cose di divino diritto alcuna autorità.

Anche S. Cipriano credono loro favorevole per aver detto, *lib. 1. Epist. 4.*, che il Popolo *maxime habet potestatem vel eligendi dignos Sacerdotes, vel indignos recusandi, quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut Sacerdos plebe præsente, sub omnium oculis deligatur, et dignus, atque idoneus publico judicio, ac testimonio comprobetur;* nelle quali parole sembra loro, che il S. Dottore abbia riconosciuto nel Popolo il preteso divino diritto nelle Elezioni.

Ma senza dubbio s'ingannano. Poichè il Santo non altro vuol indicare, se non che il Popolo convocato alla promozione dell'Ordinando ha il debito di attestare se quello sia, o no degno del Ministero, e siccome se il testimonio della maggior parte e più saggia sia favorevole viene promosso, se la maggior parte sia contraria, si esclude; così anche al Popolo attribuisce l'Elezione, ma non come a Giudice, ed Elettore, ma come a semplice testimonio. Che tale sia la sua mente lo spiega egli medesimo nel luogo stesso; poichè dice, che il Vescovo deve essere eletto nella Chiesa come Eleazaro. Ora Eleazaro fu eletto da Mosè solo, e non dal Popolo, il quale era soltanto presente alla sua Ordinazione come purissimo testimonio. *Coram omni Synagoga jubet Deus constitui Sacerdotem, idest instruit, et ostendit Ordinationes Sacerdotum, nonnisi sub Populi assistentis conscientia fieri oportere, ut plebe præsente vel detegantur malorum crimina, vel bonorum merita prædicentur.* Senza adunque non solo alcun fondamento, ma contro la verità manifesta si ascrive da Settarj al Popolo il diritto divino della Elezione de' Sacri Ministri.

CAPITOLO V.

Santissima e giustissima è la Legge del Celibato, che nella Chiesa Latina ha sempre obbligato i Vescovi, Sacerdoti, e Diaconi, e che almeno circa il fine dell' undecimo Secolo fu universalmente estesa anche a Suddiaconi; onde tutti di presente obbligati sono sotto pena di mortal sacrilegio ad osservare perpetua castità; e se permettesi agl' inferiori Chierici il passare allo stato Conjugale, si privano anche nel punto stesso di ogni Clerical privilegio, ed Ecclesiastico benefizio.

Tra le condizioni, che ne' promovendi al Sacro Ministero dell' Altare ricercansi merita speciale menzione l' obbligo, che devono assumersi di osservare la continenza loro dalla Chiesa imposto; ma perchè appunto imposto dalla Ecclesiastica autorità, per questo fu ne' precedenti Secoli varia la disciplina, e diversa secondo la diversità delle Chiese; ma quantunque in alcuni punti diversa, fu però sempre costante nel prescrivere alle persone consacrate al divin Ministero molta riserva circa anche l' uso legittimo del Matrimonio. Imperciocchè ancora nella Greca Chiesa fu bensì permesso dal Concilio di Ancira del *314. can. 9.* a Diaconi, i quali nella sua Ordinazione si fossero protestati di non potere osservare il Celibato, di potersi ammogliare dopo già ordinati, ma se avessero taciuto, o ricevuta in silenzio la imposizion delle mani, non era loro più lecito il contrar Matrimonio. Ma a Vescovi, e Sacerdoti non fu mai permesso di ammogliarsi dopo l' Ordinazione, ma solo di ritenere le mogli condotte prima della medesima, benchè per testimonianza di S. Epifanio, *haeres. 48.*, *e 59.*, e di altri, fosse in molti luoghi in uso la disciplina, che si astenessero dall' uso legittimo del Matrimonio. Finalmente nel Concilio Trullano l' anno *692.*, *can. 12.* si proibì a Vescovi anche la coabitazione colle mogli prima condotte della loro Consacrazione, e solo si permise col *can. 13.* a Preti, Diaconi, e Suddiaconi l' uso del Matrimonio, se avanti la Ordinazione lo avessero contratto, non però ne' giorni, ne' quali dovessero esercitare i Sacri suoi Ministerj.

Ma che che sia de' Greci, nella Chiesa Latina essere nell' esposto senso prescritta la continenza a' Vescovi, Sacerdoti, Diaconi e verso la fine dell' undecimo Secolo generalmente anche a' Suddiaconi, non ce ne lasciano dubitare ineluttabili fondamenti. Potrebbero tra questi addursi le Lettere de' Sommi Pontefici Siricio del *395. cap. 7.* ad Imerio Vescovo di Tarragona; Innocenzo I. *epist. 2.* a Vitricio Vescovo di Roan; S. Leone *epist. 2.*, *o 92.* a Rustico Vescovo di Narbona, per quanto spetta alla Chiesa Ro-

mana. Quanto alle Chiese Affricane i Concilj, secondo *can.* 2. nel 390., e Quinto *can.* 3. nel 398. celebrati in Cartagine. Della Spagna i Concilj di Elvira del 305. *can.* 33. Il Primo di Toledo del 400. *can.* 1. Della Germania il Concilio di Aquisgrana dell'816. *c.* 6., di Magonza dell' 888. *can.* 10. Della Francia quello di Oranges del 441. *can.* 12. Il secondo di Arles del 452. *can.* 12. con molti altri, ma lasciandoli da parte per brevità, ci contenteremo degli statuti de' Concilj Ecumenici. Il Primo Lateranense del 1112. sotto Calisto II. *can.* 3. *Presbyteris*, dice, *Diaconibus*, *concubinarum*, *et uxorum contubernia penitus interdicimus*, *et aliarum mulierum cohabitationem*, *præter quas Synodus Nicæna .... permisit.* E lo stesso prescrivesi nel secondo del 1139., e nel terzo del 1176. E finalmente in quel di Trento *sess.* 24, *can.* 9. *Si quis Clericos in Sacris Ordinibus constitutos*, *vel Regulares castitatem solemniter professas posse Matrimonium contrahere*, *contractumque validum esse non obstanté lege Ecclesiastica*, *vel voto*, *et oppositum nihil aliud esse*, *quam damnare Matrimonium*, *posseque omnes contrahere Matrimonium*, *qui non sentiunt se castitatis*, *etsi eam voverint*, *habere donum*, *anathema sit.* Tutti adunque i Chierici costituiti negli Ordini Sacri dal Suddiaconato fino al Vescovato sono obbligati alla legge di perpetua continenza, e il contrarre le Nozze non solo per essi è illecito, ma ancora invalido.

Quanto agli altri Chierici inferiori, quantunque ne' secoli più rimoti non sia stato uniforme per tutto circa un tal punto la disciplina, di presente però è stabilito per legge, che sia loro lecito l' ammogliarsi, ma colla condizione di essere privati di ogni Clerical privilegio, e resi inabili a qualsivoglia Ecclesiastico Benefizio. *Si qui Clericorum*, ordina Alessandro III. *De Clericis Conjug. cap.* 1., *infra Subdiaconatum acceperint uxores*, *ipsos ad relinquenda beneficia Ecclesiastica compellatis*; e lo stesso ripete nel *cap.* 3. e Innocenzo III. *cap.* 7. dichiara *Clericum uxoratum non posse gaudere privilegio Clericali.* E per conseguenza per essere capaci dell' uno, e degli altri, devono essi pure astenersi nella Latina dal contrar matrimonio, ed osservare la continenza.

Quanto una tal Legge sia santa e giusta solo i seguaci dell'antico Epicureo Gioviniano possono porlo in dubbio. Imperciocchè se i Laici conjugati vengono dall'apostolo esortati ad astenersi in certi tempi dell' uso legittimo del Matrimonio, acciò possano attendere all' orazione, l' argomento è di S. Girolamo, in *cap.* 1. *epist. ad Tit.*, cosa dovrà dirsi del Vescovo, e lo stesso a proporzione degli altri Ministri, che o consacrano, o servono *ex officio* a' sacrificanti, il quale deve ogni giorno offerire e per sè, e pel popolo l' immacolata vittima, e le preghiere? Se il Sacerdote

Abimelech non volle dare a David, e suoi compagni i pani di proposizione, se non assicurato, che non avevano avuto carnal commercio colle proprie consorti; quanto più ricercherassi una incontaminata purità in chi non la figura, ma la verità, vale a dire il pane degli Angeli, l'immacolato corpo del Salvatore deve consacrare, dispensare, e maneggiare colle proprie mani? Bisogna aver perduto il senso comune per non vedere la rigorosissima convenienza della Legge, che lo prescrive.

Egli è inoltre indubitato dovere i Sacri Ministri per ragione del loro offizio impiegarsi del continuo in istruire, sacrificare, amministrare Sacramenti, aver cura de' poveri, assistere agl'infermi. Ora il matrimonio impedisce di molto il retto adempimento di tali doveri, pel dissipamento dello spirito nelle occupazioni carnali, e terrene; onde disse l' Apostolo nella 2. a Timoteo *cap.* 2., che *nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus;* e si vede tutto giorno, che i Laici ammogliati hanno raccolti tutti i loro pensieri alla consorte, a' figli, al loro mantenimento, e ben essere; affinchè adunque fossero i ministri del Santuario liberi da tali cure, e unicamente attendessero ad adempire i doveri del loro stato, santamente la Chiesa prescrisse loro il Celibato.

Finalmente essendo i sacri ministri i rappresentanti di Cristo, e i Successori degli Apostoli, qual cosa più giusta, che sieno obbligati ad esprimere in sè l'immacolata purità del primo nato da Madre Vergine, e sempre Vergine conservatosi, e dei loro antecessori, i quali o furono sempre Vergini, o chiamati all' Apostolato vissero in perpetua continenza? Come potrebbero insinuare a'fedeli la evangelica perfezione consistente nella carità, il mezzo principale per cui conseguire, è l'osservanza de' Consigli Evangelici, se essi non ne dessero colla pratica il buon esempio? Giustissima adunque è la legge del Celibato.

Contro la santità e rettitudine della propugnata Ecclesiastica Legge due errori uno peggiore dell'altro procurarono d'introdurre gli Eretici. Il primo, di cui fu espressamente autor Vigilanzio sosteneva, che i Chierici prima di ricevere il Suddiaconato doveano ammogliarsi, perchè non potendo ciò fare dopo l'ordinazione si esponevano a troppo grande pericolo d'incontinenza colpevole, col dover vivere senza moglie. L'altro peggiore è quello de' pretesi ultimi riformatori Wiclefo, Lutero, Calvino coi loro ciechi seguaci, i quali riguardando la predetta legge come una Papistica tirannia, asserirono non solo essere lecito a' Chierici il contrarre matrimonio avanti l'ordinazione, ma ancora dopo, e ne diedero essi il sacrilego esempio, e seguono poi a darlo gli altri ministri, benchè essi non abbiano la sacramentale ordinazione, ma sieno puri Laici, e per conseguenza non pecchino contro la

legge, che riguarda i validamente ordinati, come sono nella Cattolica Chiesa. Ed ecco gli argomenti, su cui si fondano.

Ripugna, dicono, una tal legge all'autorità dell'Apostolo, il quale nella 1. ai Corinti *cap. 7. v. 2.* prescrive generalmente, che *propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat*; e nella *1.* a Timoteo *cap. 3. v. 2.*, e in quello a Tito *1. cap. 1. v. 6.* parlando del Vescovo, vuole, che sia *unius uxoris vir ... suæ Domui bene præpositus, filios habens subditos cum omni castitate*. Dunque non potevansi obbligare i ministri all' osservanza del Celibato.

Basta leggere il primo citato capo per vedere quanto sia insulso, e falso l'argomento da lui dedotto. Parla in esso l'Apostolo, ed istruisce i convertiti conjugati, i quali dubitavano se potessero avere carnal commercio colle mogli condotte prima del Battesimo; e dice, che *Bonum est homini mulierem nòn tangere.* Ecco la massima generale, che dimostra il vantaggio della continenza sopra il Matrimonio. Ma poi soggiunge, che pel pericolo d' incontinenza, ritengano le loro proprie legittime consorti, e queste i loro mariti, e rendansi scambievolmente quanto si devono. E che ciò sia vero, nel capo stesso esorta i fedeli espressamente alla custodia della Verginità; il che non avrebbe fatto, se avesse nel principio del capo comandato a tutti il Matrimonio; poichè esortando alla continenza come cosa migliore, dimostra che il suo desiderio era, che vi fossero tra fedeli, che l' osservassero, e solo accorda il Matrimonio come un bene bensì, ma a quella inferiore. *Igitur*, ecco l' Apostolica conclusione di tutto il capo, *qui matrimonio jungit Virginem suam, bene facit, et qui eam non jungit melius facit. Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit, quod si dormierit vir ejus, liberata est, cui vult nubat, tantum in Domino. Beatior autem erit si sic permanserit secundum meum consilium.* Può essere più chiaro il testo degli avversarj?

Dello stesso peso è l'argomento dedotto dall'altro testo. È falso, che l' Apostolo imponga a' Vescovi il precetto di ammogliarsi; questa è una frenesia inventata da Vigilanzio, confutata già da S. Girolamo nel principio del libro scritto da lui con quelle parole: *Proh nefas! Episcopos sui sceleris dicitur habere consortes; si tamen Episcopi nominandi sunt, qui non ordinant Diaconos, nisi prius uxores duxerint .... et nisi præsentes uxores viderint Clericorum, infantesque de ulnis matrum vagientes, Cristi Sacramenta non tribuent.* Ed infatti come poteva imporre un precetto, che a buon conto nè esso, nè Timoteo, nè Tito osservavano? Colla citata espressione adunque, spiega il Crisostomo commentando un tal passo, non costituisce un precetto, ma indica quale debba essere il Vescovo circa un tal punto. *Non hoc*

veluti sanciens dixit, quasi non liceat absque uxore Episcopum fieri, sed ejus rei modum constituens, vale a dire, o che il Vescovo non possa avere nel tempo stesso più mogli, come gli Ebrei, o che non sia bigamo, cioè che non abbia avuto, se non una moglie sola; e supposto, che abbia avuto figliuoli, che gli abbia con tutta l'attenzione allevati, e diretta con saviezza la sua famiglia. Ma ciò prova quali doveano essere le prerogative del Vescovo, acciò potesse essere promosso, e per conseguenza sono da lui proposti come contrassegni per giudicare del suo merito, dove osserva S. Ambrogio, *epist. 63.* alla Chiesa di Vercelli, che l'Apostolo ha detto *filios habentem subditos*, non *filios facientem*, segno chiaro, che supponeva, che dopo fatto Vescovo non dovea più pensare a generare figliuoli.

Ciò che è per ogni riguardo, e in tutti degno di venerazione, soggiungono, non deve proibirsi ad alcuno. Ora secondo l'Apostolo stesso scrivente agli Ebrei *cap. 13. v. 4.* il matrimonio è tale, *Honorabile connubium in omnibus, et thorus immaculatus*; perchè adunque diverrà vituperoso nei Chierici?

Se noi argomentassimo così. Il matrimonio è santo, e rispettabile in tutti. Dunque sarà degno di rispetto, tra Padre e figlia, tra figlio e Madre. Ammetterebbero gli Avversarj una conseguenza così perversa? Non crederei essendo ciò proibito da Dio medesimo. Quello adunque, che è santo, ed onorevole in sè medesimo, può divenire illecito per motivo delle circostanze; onde non è maraviglia, se lo stesso debba dirsi anche del Matrimonio. I Chierici prima di abbracciare lo stato Ecclesiastico sono liberi, e se vogliono santamente incontrare le nozze, possono farlo. Ma la Chiesa a chi vuole essere suo ministro propone l'obbligo di astenersene pel maggiore decoro del Sacro Ministerio, e se essi vi si soggettano per intieramente consacrarsi al suo servizio, fanno un volontario sacrifizio, non patiscono violenza alcuna; ed affinchè non abbiano a pentirsi esige prove prima di ammetterli; onde se essi con serio esperimento, e con ferventi preghiere non si dispongono, devono imputare i proprj trascorsi alla sua imprudenza, non alla legge, per cui esattamente osservare i veramente chiamati hanno preparati i necessarj ajuti dalla Divina Bontà.

Ma veniamo al testo. Sì, il Matrimonio è *honorabile in omnibus*, ma non nel senso stravolto degli Avversarj. *In omnibus*, vale a dire, che tutto quello, che appartiene al matrimonio o come Sacramento, o come contratto, merita rispetto, e onore. *In omnibus* cioè, che tutti devono riguardarlo come cosa santa, anche quelli, che professano lo stato di continenza, e di Verginità. *In omnibus* cioè siano giovani, siano vecchj, siano nobili, siano plebei in tutti è lo stesso, e merita la medesima venerazione. *In omnibus* finalmente, cioè, che tutti i conjugati devono

onorare il suo stato, osservandone con diligenza tutti i doveri, e nulla facendo, che sia contrario alla santità del Sacramento. Queste sono tutte le interpretazioni de' Padri, niuna delle quali fa a proposito pei Settarj; non avendo mai potuto l'Apostolo intendere coll' *in omnibus*, che a tutti sia sempre lecito l'ammogliarsi, ed è una empietà manifesta il sol sognarlo.

Non si acquietano però i nuovi riformatori, ma si fanno avanti con altri testi delle Scritture. Iddio, dicono, fin dal principio del Mondo comandò agli uomini la moltiplicazione. *Gen. cap. 1. v. 28. Crescite, et multiplicamini;* e avendo in tutti inserita l'inclinazione alla propagazione ha dimostrato, che in tutti era il diritto di generare figliuoli. Come adunque la Chiesa poteva opporvi una legge, che lo impedisce? E mai in potere degl' inferiori il far leggi contrarie a quelle del Superiore? Tanto più che gli Apostoli stessi ne hanno dato l'esempio, scrivendo S. Paolo nella prima ai Corinti *cap. 9. v. 5. Numquid non habemus potestatem mulierem sororem circumducendi, sicut et cæteri Apostoli, et Fratres Domini, et Cephas?* Se adunque avevano gli Apostoli le loro mogli, per qual motivo doveano proibirsi ai loro Successori?

Poveri ciechi, che non vedono quanto sieno false simili idee, e le credono argomenti valevoli ad impugnare una verità sostenuta in tutti i secoli della Chiesa. Quando Iddio al principio del Mondo disse *Crescite, et multiplicamini*, fu bensì una istituzione del Matrimonio per la propagazione della spezie, e un eccitamento alla medesima; ma non un assoluto, e generale comando; poichè colla stessa frase parlò anche agli animali, i quali certo non sono capaci di leggi, nè di precetti. Oltredichè Gesù Cristo, la sua Madre, il Precursore, e tant' altri santissimi personaggi, sarebbero stati trasgressori di un tal precetto, avendo tutti conservata una illibatissima Verginità, dal Redentore inoltre raccomandata nell' Evangelio, come cosa di singolar perfezione. Finalmente osservano S. Girolamo, *Lib. 1. cont. Jovinian.*, e S. Agostino, *lib. de S. Virginit. cap. 9.*, che al *Crescite, et multiplicamini*, soggiunse Dio, *et replete terram*, per indicare, che se nelle prime parole includevasi comando, riguardava questo solo la circostanza, in cui era il mondo nascente privo d' abitatori; ma non dopo, che si fosse a sufficienza popolato.

La inclinazione naturale, e la facoltà inserita in ogni individuo di propagare la spezie umana, prova bensì, che il matrimonio è conforme a' dettati della natura, e che ognuno può lecitamente abbracciarlo, ma non prova che cada sotto precetto; altrimenti come avrebbe potuto dire l'Apostolo nel luogo sopraccitato, che chi marita la sua figlia Vergine, fa bene; ma chi non la marita fa meglio, mentre sarebbe un trasgredire lo stabilito comando. Per quel motivo adunque, per cui dichiarò migliore la continen-

za del Matrimonio, la Chiesa per riguardo all'onore del divin Ministerio la prescrisse a tutti coloro, che volessero esservi promossi. Non costringe alcuno ad ascriversi al Clero, ma prescrive per indispensabile condizione a chiunque vuole abbracciare un tale stato la perpetua continenza. Chi pertanto vi si ascrive, rinunzia volontariamente al naturale diritto della propagazione, la quale se è necessaria alla spezie, non è però dopo la popolazione della terra necessaria per ciascun individuo.

Quanto poi a quello, che soggiungono, primieramente avanzano per certo ciò, che comunemente si nega da' S. Padri, ognun de' quali certamente merita molto più fede di tutti insieme i Settarj. *Quamquam*, scrive tra gli altri S. Girolamo *lib. 1. adv. Jovinian.*, *excepto Apostolo Petro*, *non sit manifeste relatum de aliis Apostolis*, *quod uxores habuerint*, *et cum de uno scriptum sit*, *ac de cæteris tacitum*, *intelligere debemus sine uxoribus eos fuisse, de quibus nihil tale Scriptura significat.* L'esempio adunque vantato degli Apostoli, se non è falso, è almeno incertissimo, e a buon conto è fuor d'ogni dubbio, che S. Giovanni Evangelista non fu ammogliato, ma Vergine.

Ma supposto ancora, che tutti gli Apostoli avessero le loro mogli, acciò si potesse provare col loro esempio la sciocca pretesa degli Avversarj, bisognerebbe mostrare, che non solo le avessero, ma che convivessero con esse da conjugati. Ora questo ripugna alla autorità del Vangelo; poichè S. Pietro a nome di tutti gli altri disse al Redentore: *Ecce nos reliquimus omnia.* Come avrebbe potuto ciò proferire con verità, se tutti avessero ritenute le loro mogli anche quanto all' uso matrimoniale? Tutto quello adunque che si potrebbe in tale supposizione inferire, si è, che avessero le mogli, ma le ritenessero non più come mogli, ma come Sorelle, e in questo senso si permisero per qualche tempo anche ai Vescovi, e ai Preti *ad Charitatem conjugiorum servandam*, *non ad opera nuptiarum*, come scrisse S. Leone.

Il vero significato però del testo sopraccitato si è, che con le parole *Mulierem, Sororem* non s'intendono le mogli degli Apostoli, ma pie Donne, le quali seguivano gli Apostoli per somministrare loro le vivande, ed altre cose necessarie al loro mantenimento. Così spiega tra gli altri S. Isidoro Pelusiota: *Non quod*, scrive nella Lettera *176. del 3. Lib.*, *ii, qui virginitatem suadebant*, *et castitatem prædicabant*, *ac virginum choros moderabantur, cum mulieribus consuetudinem haberent; quis enim eos virginitatem suadentes tulisset*, *si ipsimet in voluptatum cœno voluntates deprehensi essent?* Cade adunque l' argomento per ogni verso.

Non è da omettersi un' altra bellissima invenzione ritrovata da' Centuriatori di Magdeburgo per impugnare la legge mede-

issima del Celibato, la quale dimostra, e la buona fede, con cui scrivono tali autori, e la infelicità della causa, che pretendono di sostenere, mentre ricorrono ad argomenti di tal natura. Nella Centuria *9. cap. 10.* riferiscono una lettera di S. Udalrico Vescovo di Augusta scritta al S. Pontefice Nicolò I., in cui si legge questo racconto. *Beatus Gregorius Magnus Papa I. aliquando suo quodam decreto uxores Sacerdotibus ademit. Deinde paulo post cum idem Gregorius jussisset ex piscina sua pisces aliquot capi, piscatores pro piscibus sex millia capitum infantium suffocatorum repererunt, quam cædem infantium cum intelligeret S. Gregorius ex occultis fornicationibus vel adulterinis Sacerdotum natam esse, continuo revocavit decretum, et peccatum suum dignis pœnitentiæ fructibus purgavit.* Ecco, dicono, un Papa, che veduto il disordine della legge del Celibato de' Chierici, la ritrattò.

Non può prodursi impostura più solenne con maggiore franchezza. Ma prima supponiamo per vera la lettera indicata, se appresso gli avversarj ha tanto di autorità circa il punto controverso, perchè non deve riscuoterne almeno eguale, rispetto alle altre cose nella medesima asserite? Perchè adunque non riconoscono il Romano Pontefice per Capo di tutti i fedeli, a cui tutti devono obbedire? Perchè non riconoscono in lui l'autorità di obbligare Preti, e Monaci ad astenersi dalle nozze, e se dopo fatto il voto le attentino, sieno separati? mentre, e l'uno, e l'altro viene asserito dall' Autore di quella lettera.

La verità però si è, che essa, come osserva, e dimostra il Cardinal Bellarmino *lib. de Cleric. c. 22.* ha tutti i caratteri di supposta. Imperciocchè primieramente S. Udalrico fu creato Vescovo l'anno 923. secondo alcuni, o secondo altri l'anno 903., e il Sommo Pontefice Niccolò I. morì l' anno 867. Dunque S. Udalrico, che visse 83. anni, de' quali ne avea decorsi 33. avanti il Vescovato, e 50. nel Vescovato avrebbe scritto prima di nascere almeno 3. anni al sopraddetto Pontefice, o gli avrebbe scritto dopo già morto; assurdo manifesto, che dimostra l'impossibilità della lettera. Peggio poi se si dica, che il Pontefice sia stato non Niccolò I, ma Niccolò II. poichè San Udalrico morì nel 953., o 974., e Niccolò II. fu creato Papa nel 1059., onde gli avrebbe scritto 50. e più anni dopo morte.

Altro capo di falsità raccogliesi dal fatto stesso narrato; poichè sei mila teste di bambini soffocati è un fatto sì strepitoso, e straordinario, che sarebbe stato noto a tutto il mondo. Eppure in tutte le Opere di S. Gregorio non si trova parola, che lo indichi; e poi chi mai crederà, che tutti i rei di tanti infanticidj siensi uniti a portare i loro corpi nella piscina Romana di S. Gregorio, mentre anzi la premura di celare il delitto, dovea suggerire il portarli in altri diversi luoghi, e disperderli, e poi come sapere,

che tutti fossero frutti indegni de' Sacerdoti, e non Laici, almeno la maggior parte? Finalmente, S. Gregorio *lib. 1. epist. 42.* fa menzione del decreto del suo Predecessore, col quale avea prescritto a' Suddiaconi della Sicilia, che si separassero dalle loro mogli, e vivessero celibi, come gli altri soggetti alla Chiesa Latina; ma non ritratta la legge, e solo ne tempera il rigore, con ordinare, che i Suddiaconi predetti ritengano bensì le mogli condotte innanzi l'ordinazione, ma che per l'avvenire non si ordinassero, se non promettendo la continenza. È adunque una manifesta favola il fatto descritto inventato per supplire alla mancanza de' veri fondamenti per impugnare la santità della legge del Celibato tanto odiata da' moderni riformatori.

CAPITOLO VI.

Indicati gli effetti del Sacramento dell' Ordine, si spiegano, e difendono i riti, che osservansi nella Sacra Ordinazione.

Avendo già dimostrato essere la Sacra Ordinazione un vero Sacramento della Nuova Legge, ne segue per necessità, che debba produrre l' effetto e comune a tutti i Sacramenti, e il suo proprio particolare, per cui fu direttamente istituito Il comune è la grazia santificante, non quella, che fa passare dalla morte alla vita sovrannaturale, ma l' accrescimento della preesistente, e però chiamasi Sacramento dei vivi, e commetterebbe un sacrilegio, chi con la coscienza di grave colpa macchiata lo ricevesse. L'altro suo proprio, è quella grazia, che chiamasi Sacramentale, e consiste negli attuali ajuti, che vengono all' ordinato ben disposto conferiti, per rettamente, e santamente esercitare il sacro ministero, per cui fu consacrato.

L'altro effetto proprio puramente dell'Ordine è il carattere, cioè quel segno spirituale indelebile impresso nell' anima dell' Ordinato, per cui distinguesi dai non ordinati, e indica la podestà sovrannaturale ricevuta di esercitare nella Chiesa il Divin Ministero. Non ci estendiamo di più circa tali punti, avendone già trattato a sufficienza sì parlando dei Sacramenti in generale, sì ancora nella presente Dissertazione, quando si parlò del non potersi ripetere le ordinazioni; e però passeremo per compimento della materia a spiegare, e difendere alcuni riti, che si osservano nella Cattolica Chiesa circa l' Ordinazione, per far vedere ai Settarj quanto sieno ancora questi e ragionevoli, e santi, e quanto per conseguenza empiamente da essi si deridano, e si disprezzino.

Il primo pertanto, che viene dai Sacri Canoni prescritto, è il tempo. Il Sommo Pontefice Gelasio I. nella sua lettera ai Vescovi della Lucania, dichiara, non doversi celebrare le Ordinazioni dei Sacerdoti, e Diaconi, se non nei giorni del digiuno dei quattro

tempori, e della quarta settimana di Quaresima, e il Sabbato Santo. Il che fu confermato dai susseguenti Pontefici, e Concilj. Onde S. Leone Vescovo di Chartres scrisse nella lettera 58. di non avere voluto ordinare un Sacerdote nel giorno della Purificazione, perchè ciò proibivano *Paterni Canones, et Apostolica Constitutio.* E S. Leone più antico di Gelasio nella lettera 4. ad Anastasio di Tessalica *cap. 6.* espressamente dichiara, essere contrario alla Tradizione dei Padri *Præsbyteros, et Diaconos quâlibet die dignitatem accipere;* e vuole, che i Vescovi si consacrino nella Domenica.

Questo è quello, che riguarda gli Ordini Sacri; poichè gli ordini minori possono conferirsi in tutti i giorni festivi, e la Tonsura poi anche nei dì feriali, e in ogni luogo, e tempo, come si ha dal Pontificale Romano.

L'altra circostanza, che prescrivesi da osservarsi circa gli Ordini Sacri, è, che debbano conferirsi nella Chiesa nella celebrazion della Messa. La ragione di una tal legge convenientissima si assegna dal *can.* 22 del IV Concilio Cartaginese, ed è, acciò il Clero, e il popolo possano rendere testimonianza delle qualità, e merito degli Ordinandi. *Episcopus sine Concilio Clericorum suorum non ordinet, ita ut Civium conniventiam, et testimonium quærat.* E il Concilio di Trento *sess. 23. de Reform. cap. 8. Ordinationes, Sacrorum Ordinum statutis a jure temporibus, ac in Cathedrali Ecclesia vocatis, præsentibusque ad id Ecclesiæ Canonicis publice celebrentur; Si autem in alio diœcesis loco, præsente Clero loci, dignior quantum fieri poterit Ecclesia semper adeatur.*

Non meno santa e ragionevole è la legge stabilita dalla Chiesa circa gl' intervalli che devono frapporsi tra il ricevere i diversi Ordini. Anticamente come si ha dal decimo canone del Concilio Sardicense, esigevasi *non minimi temporis longitudinem, per quod et fides, et morum probitas, et constantia, et moderatio possit dignosci.* Ecco il fine santissimo di tale stabilimento; il quale dipoi fu più distintamente spiegato dal Sommo Pontefice Siricio nella lettera ad Imerio Vescovo di Tarracona *cap. 9.*, e *10.* ove determina, che chi si consacra all'Ecclesiastico Ministero prima della pubertà, si consacri Lettore, ed entrato nella adolescenza si ordini Accolito, e ordinato Suddiacono si rimanga in tal grado fino all' anno 30. e fatto Diacono, vi si eserciti per cinque anni prima di essere promosso al Sacerdozio. Quantunque però abbia rimesso alquanto la Chiesa di un tale rigore, ha però stabilito nel Tridentino *sess. 23. cap. 11. de Reform.*, che anche gli Ordini minori *per temporum interstitia..... conferantur*, lasciando al Vescovo la facoltà di esaminare le circostanze, se convenga accordare dispense circa un tal punto, e ne adduce gli stessi sopraccennati motivi; e tra la ordinazione dei minori, e il Suddiaconato

determina l'intervallo di un anno, quando la necessità, o utilità della Chiesa da ponderarsi dal Vescovo, non constringesse a prevenire. Nel capo poi 13. prescrive, che i promossi al Suddiaconato debbano ministrarvi per un anno prima di ricevere il Diaconato, lasciando parimente ai Vescovi la facoltà per urgenti cause di dispensare. E finalmente proibisce, che non si conferiscano due Sacri Ordini nel medesimo giorno.

Circa le predette cerimonie, nulla hanno che ridire i pretesi Riformatori; ma non possono tollerare le seguenti, cioè, la rasura del capo, e la unzione della testa nei Vescovi, e delle mani nei Sacerdoti, onde per disprezzo li chiamano *rasi*, e *unti*. Ma se, deposti i pregiudizj, avessero esaminati i fondamenti su quali appoggiansi, vedrebbero il loro inganno. E per quanto alla Tonsura appartiene, qualunque sia stato il motivo della sua origine, poichè varj ne adducono gli Ecclesiastici autori, e tutti santi volendo alcuni, che sia stata introdotta per dimostrare, che essendo i capelli il superfluo del corpo, col raderli si indicasse, che chi voleva essere ascritto al sacro ministero, doveva rinunziare a tutte le terrene superfluità, motivo, che viene espresso anche al presente, mentre il Vescovo l'amministra, dicendo quelle parole, che insieme dal Tonsurando ripetonsi: *Dominus pars hæreditatis meæ etc.* Altri, che da S. Pietro sia stata istituita in memoria della Passione del Salvatore. Altri, che essendo stato raso lo stesso Apostolo dai Gentili per ignoranza, e disprezzo, esso poi l'abbia convertita in un segno di onore, e di distinzione. Quello che è certo, si è, che per tutto il Mondo Cattolico i Chierici hanno sempre portata la Tonsura, quantunque fatta in diversa maniera onde vengono distinti dal rimanente del popolo; la quale universalità di costume, di cui non ritrovasi il principio, deve giustamente presumersi derivata dalla Apostolica Tradizione. Di fatto ritroviamo fatta di lei menzione da Aratore Suddiacono della Chiesa Romana nel sesto secolo in una sua lettera scritta in versi elegiaci. Da S. Gregorio di Tocuo *lib. 1. de Glor. Mart. cap. 27.* dello stesso tempo. Da Sidonio Apollinare del quinto secolo nel *lib. 4. epist. 13.*, Da Beda nel settimo *lib. 5. Hist. cap. 22.* Ora non è credibile, che se la Clericale Tonsura fosse stata cosa di recente istituzione, i sopraccitati autori l'avessero commemorata come già universale, derivante dai tempi Apostolici; ma ne avrebbero riferita l'origine, e indicati in qualche maniera i motivi di una tale novità. Avendo adunque fatto anzi l'opposto, conviene conchiudere, che l'abbiano riconosciuta per antichissima.

Nè vale l'argomento opposto da alcuni, che se nei primi secoli, in cui infierivano le persecuzioni, si fosse usata tale distinzione nel Clero, sarebbero i Chierici stati riconosciuti dai Pagani, e però esposti i primi a pericoli della morte; poichè primieramen-

te poteva benissimo essere stata dagli Apostoli istituita la Tonsura, ma poi sospesa per una prudente economia per evitare il pericolo, come si osservava la disciplina dell' arcano rispetto a Sacrosanti Misterj, della cui divina istituzione però ninn Cattolico ha mai dubitato. In secondo luogo abbiamo dall'Eminent. Baronio nell'anno *58. n. 128.* su la autorità di Anniano Marcellino *lib. 12.*, che un certo Prete Teodoro fu martirizzato, perchè aveva tonsurati alcuni fanciulli per ascriverli al Clero. E dagli Atti antichissimi della Chiesa di Dijon, come riferisce il Martene *lib. 1. cap. 8. art. 7, n. 2.*, che S. Benigno prete discepolo di S. Policarpo fu riconosciuto dal Conte Terenzio per la tonsura della testa fatta in forma di corona, come appunto si costumava. Ora questi fatti dimostrano, che non si avea il precitato riguardo, e che fino nel primo secolo usavasi la Clericale Tonsura.

Per impugnare tal pratica Calvino nel *lib. 4. inst. cap. 19.* ne riferisce l' istituzione ai tempi di S. Agostino, adducendone per motivo, che costumandosi allora il portare la chioma dai soli effeminati, si ordinò che i Chierici la tosassero per distinguersi da coloro, e che solo nei tempi più depravati si sono immaginate le mistiche significazioni.

Quando anche fosse la cosa come costui si sogna, sarebbe per questo dispregevole l'Ecclesiastico rito? Non sono i Chierici le guide dei popoli con la parola, e con l'esempio? Era adunque cosa convenientissima, che anche con un segno visibile si dimostrassero differenti, ed alieni dalla effeminata mollezza. L' avere poi aggiunte le mistiche significazioni, non sarebbe stato effetto della depravazione dei tempi, ma della santa premura della Chiesa nel santificare anche le cose per sè medesime indifferenti col farle divenire segni ordinati al divin culto; poichè si sa, che i segni arbitrarj possono determinarsi dall'istitutore a significare ciò che giudica più conveniente, di che ne è pieno tutto il Testamento antico. Se adunque la Chiesa vi avesse aggiunta la significazione, della rinunzia a tutte le mondane superfluità, e della memoria della corona di spine portata dal Salvatore, acciò i Chierici ne avessero sempre dinanzi agli occhi una sensibile rimembranza sarebbe ella una cosa indecente, e da condannarsi come effetto della depravazione dei tempi?

Ma il fatto vero si è, che tanto è lontano, che ai tempi di S. Agostino i soli effeminati nutrissero le chiome, che anzi era in uso appresso i Laici anche morigerati, mentre dovendo, e volendo intraprendere la pubblica penitenza doveano farsi radere il capo in segno di mestizia, e di dolore. Oltredichè la tonsura dei Chierici era affatto diversa da quella dei Laici, mentre quella facevasi in guisa, che formava corona, il che dai laici non costumavasi. Nè S. Agostino ha mai sognato di assegnare per origine della Ton-

sura la ideata da Calvino; e solo nel *lib. de Oper. Monach.* inveisce contro l'abuso di alcuni Monaci, che portavano lunga chioma, contro il prescritto dell'Apostolo, che imposto a tutti i Maschi, molto più dovea osservarsi dalle persone, che professavano di avere intieramente rinunziato al mondo. E i fatti sopra recati dimostrano essere stata la Clericale Tonsura più antica di S. Agostino.

Per quello poi, che appartiene alla sacra unzione, che si fa nelle mani degli iniziandi nel Sacerdozio, e nella sommità della testa nella consacrazione dei Vescovi, essere questa pure bensì una accidentale cerimonia, ma antichissima nella Chiesa Romana (che che sia della Greca, di cui disputasi tra gli eruditi) lo dimostra la terza lettera di S. Paciano Vescovo di Barcellona a Simproniano, ove dice: *Plebi vestræ, unde Spiritus, quam non consignat unctus Sacerdos?* S. Leone Magno nel *serm. 3. de Passion.* S. Gregorio Magno *in 1. Reg. cap. 4.*, il Sommo Pontefice Niccolò I. *ad Consult. Bulgar. cap. 73.*, e Innocenzo III. *cap. unic. de Sacr. Unction. in 1. Decret. tit. 15.* e si adopera per indicare, che i Sacerdoti devono esercitarsi nelle opere della Misericordia, e riflettere, che il sacrifizio, che celebrano, è tutto opera di Gesù Cristo, di cui essi sono puri ministri. Nei Vescovi poi, per indicare, che vengono costituiti suoi vicarj nella direzione della sua Chiesa, come spiega Stefano Vescovo di Autun *de Sacram. Altar. cap. 9.*, nelle quali sacre significazioni cosa v' ha che non meriti stima, e rispetto.

Nè per aver motivo di deriderle, punto vagliano le inezie, che sognò il Chemnizio nella *2. p.* del suo esame, che si sono anche altrove confutate, il dire, che nè Cristo, nè gli Apostoli se ne sono serviti, non essendovene nelle Scritture alcuna traccia, nulla conchiude, mentre non essendo cosa essenziale alla sostanza del Sacramento, e avendo Cristo la pienezza di podestà di Eccellenza, siccome istituì gli Apostoli Sacerdoti senza altre cerimonie, che col comando *hoc facite in meam commemorationem;* così poteva istituirli Vescovi senza unzione. La istituzione di tali riti la lasciò all'autorità, che dava alla Chiesa, ed essendosi sempre praticati sino dai tempi antichi, come dimostrano le sopraccitate testimonianze, ognuna delle quali vale ben più, che tutti i Settarj insieme, giustamente fa presumere, che dagli Apostoli stessi siensi istituite.

Il dire, che tali unzioni sono costumanze Giudaiche, e però non convenevoli al Cristianesimo è un' altra inezia detta, e ridetta ad ogni tratto; onde ripetiamo noi pure, che le cerimonie sono indifferenti considerate in sè stesse, e solo vengono determinate dal fine, a cui le indirizza l'istitutore; e però le unzioni dei Pagani erano sacrileghe; le stesse adoperate per ordine di Dio divennero sante, e sante pure, e cristiane le istituite dalla Chiesa coll'autorità ricevuta dal Divino suo Sposo.

DISSERTAZIONE VENTITREESIMA.

SOPRA QUANTO APPARTIENE ALLA FEDE CIRCA IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO.

Avendo stabilito il Redentore divino nell' istituire la sua Chiesa di formare una società di uomini, ne' quali risplendesse la rinnovazione perfetta della umana natura da lui operata colla sua morte, e passione, e però venisse a formarsi un Popolo tutto innocente, e Santo, e a Dio accetto, dopo averle somministrati i mezzi per ciò consegnire relativamente ad ogni soggetto particolare, e quelli, che erano necessarj per la sua direzione, volle compiere l'opra stupenda colla instituzione di un Sacramento, che santificasse le persone dalla Provvidenza destinate a propagarlo, onde venissero loro gli ajuti sovrannaturali per generare, allevare, ed instruire figli, che fossero veramente figli adottivi di Dio, e destinati Eredi del Regno eterno; e questo è l' ultimo nell' Ordine de' Sacramenti, cioè il Matrimonio, del quale ora intraprendiamo a trattare, secondo però il metodo, che ci siamo prefissi, lasciando cioè alle Scuole le loro dispute, e a Moralisti quello che loro appartiene, e restringendosi a quello soltanto, che si deve credere, come già diffinito dalla infallibile autorità della Chiesa.

CAPITOLO I.

Esposta l'idea del Matrimonio secondo i varj riguardi, sotto de' quali può considerarsi, se ne dimostra l' onestà, e la rettitudine, la quale fu da Gesù Cristo santificata coll' innalzarlo alla dignità di vero Evangelico Sacramento.

Quella Onnipotente, ed infinitamente saggia sovrana cagione, che tutto fa, e dispone in numero, peso, e misura, siccome nulla opera di superfluo, così in nulla manca di quanto è necessario, e conveniente al bene essere delle sue creature. Avendo pertanto determinato, che creato una volta dal nulla questo ammirabile Universo, sussistesse per tutto quel tempo, che all' imperscrutabile suo beneplacito fosse in grado, e per altro essendo molte delle parti, che lo compongono, soggette alla corruzione perchè composte di materiali elementi tra loro contrarj, inserì in ognuna di quelle, che n' eran capaci, l' inclinazione, e la forza

di riparare la perdita degl' individui colla produzione di altri, come appunto vediamo eseguirsi del continuo da vegetabili, e dagli animali, affinchè sempre ne sussistessero le spezie, dando a quelli la virtù di produrre il seme, che fomentato dalla terra producesse altri suoi simili, e distinguendo negli altri due differenti sessi, dalla unione de' quali si avesse la generazione di nuovi individui della medesima natura, e proprietà de' genitori. Essendo pertanto l'uomo quanto al corpo sostanzialmente simile agli altri animali, nella maniera stessa provide alla conservazione della sua spezie, creando in essa pure il maschio, e la femina, dalla cui congiunzione venissero a propagarsi altri maschi, ed altre femine. Ma perchè volle, che l' uno, e l' altra fossero animati da uno spirito intelligente, e libero, acciò il tutto si facesse secondo i dettati della retta ragione, prescrisse le leggi, che doveano inviolabilmente osservarsi nella propagazione della umana posterità.

Nello stato felicissimo dell' innocenza, in cui nulla vi era nell' uomo di disordinato, che potesse trasportarlo oltre i giusti confini, non prescrisse se non la indissolubilità del vincolo tra due consorti, e avendo formata una sola femina, chiaramente indicò che tra un solo, ed una sola dovea ristringersi la marital congiunzione. Ma finito con la caduta di Adamo un tale stato, e sconcertatasi l'armonia, che nell' uomo avea il Creatore costituita, e subentrata la ribellione della concupiscenza, fu necessario il prescriversi nuove leggi, secondo le quali dovea eseguirsi, acciò fosse ragionevole, e non bestiale la generazione dell' uomo.

Questa unione dell' uomo con la donna fu chiamata Matrimonio, piuttosto che Patrimonio, quantunque sembri per ragione della principalità del marito sopra la moglie che dovesse piuttosto dirsi Patrimonio, che Matrimonio; perchè è proprio della madre il partorire, il nudrire, l' allevare, e instruire la tenera prole, e l' accudire con diligenza alla custodia delle cose domestiche della famiglia. Fu anche chiamata conjugio, per indicar, che i pesi che nascono dallo stato matrimoniale, devono portarsi d'accordo da consorti qual comun giogo. E finalmente Nozze, e Connubio, nomi derivati del Verbo *Nubo*, che significa velare, perchè dagli antichi non solo Ebrei, ma Gentili costumavasi di velare le donzelle, che maritavansi, costume, che dovrebbe ricuoprire di confusione i Cattolici, tra quali il disordine è giunto a tale eccesso, che le fanciulle, che sono per passare alle nozze, che pur credono un Sacramento, vi vanno sì vanamente, e immodestamente vestite, che sembra, vogliano far mercato della loro pudicizia.

Dalla esposta generale idea del Matrimonio si può facilmente inferire, potersi esso considerare sotto di due riguardi, cioè come naturale contratto dall' Autore della natura instituito per la pro-

pagazione degli individui della medesima, acciò sussistess la umana spezie; e come contratto civile, da cui viene a formarsi la domestica società, che poi moltiplicata viene a formare le società più comuni componenti i diversi stati, de' quali viene costituita la umana società intiera, e perfetta; e per questo tutti i Governanti furono sempre solleciti di stabilire quelle leggi, che confluissero alla manutenzione del contratto medesimo, e alla pace, e ben essere de' conjugati; e sotto questi due aspetti si definì, che sia: *Conjunctio Maritalis viri, et fœminæ inter legitimas personas individuam vitæ consuetudinem retinens;* colla quale definizione si viene a chiaramente indicare, che il Matrimonio, considerato anche solo nell'essere suo naturale, e civile, ha per fine la propagazione della spezie umana, e ordinato al bene della società; non è una qualsivoglia unione, ma di marito, e di moglie, per cui distinguesi da tutte le altre unioni, non divenendo in queste gli uniti una sola carne, come succede nel Matrimonio; e che viene dalle giuste leggi ristretto alla unione di un solo maschio con una sola femina, tra quali inoltre non deve esservi cosa, che li renda inabili al contratto, e che una tale unione deve per sè medesima esser perpetua, assolutamente quanto al vincolo, supposto che sia consumato, e quanto al consorzio della continua coabitazione, quando urgente necessità non costringesse alla materiale separazione.

Ma ai due predetti vi si è sopraggiunto un altro riguardo più sublime, ed è quello di Sacramento, al quale fu innalzato da Gesù Cristo; ma siccome una tale elevazione in nulla alterò la naturale, e civile essenza del contratto, e solo lo fece divenire un segno sacro visibile, ed efficace della grazia, che a conjugati si conferisce in ordine al fine sovrannaturale, a cui devono indirizzare le sue intenzioni; così per definirlo anche sotto un tale aspetto non altro ricercasi, che aggiungere alla esposta definizione, che la stessa maritale unione fu divinamente istituita in segno della unione di Cristo colla Chiesa, e vi fu aggiunta la promessa della grazia, che santamente congiunga in carità i cuori de' consorti, e gli ajuti a moltiplicare santamente il Popolo del Signore, e ad instruirlo, ed allevarlo nella Cattolica fede: *Conjunctio maritalis . . . . . divinitus instituta in signum conjunctionis Christi cum Ecclesia habens promissionem gratiæ ad uniendum simul conjugum animos, et prolem pie, ac sancte in Christiana fide educandam.*

Dalla maniera, con cui si celebra il Matrimonio de' contraenti, suole con tre altre denominazioni indicarsi. Se venga contratto secondo il semplice prescritto del jus delle genti, e delle leggi civili, come succede negl' infedeli, che sono fuori della Chiesa, dicesi Matrimonio legittimo, ed ha tutti gli effetti civili, che dipendono dal medesimo; se contraggasi inoltre secondo le leggi Cano-

niche della Chiesa, alle quali sono soggetti tutti i battezzati, nè sia peranche intervenuto il maritale commercio, dicesi Matrimonio rato; se per ultimo si aggiunga la carnal congiunzione, dicesi Matrimonio consumato.

Circa il determinare in cosa precisamente consista l'essenza del Matrimonio, varie sono le sentenze degli Autori; poichè distinguendosi in esso sette, le chiameremo parti, che concorrono a costituirlo, cioè il mutuo consenso interno, la manifestazione del medesimo con qualche segno sensibile, la reciproca traslazione del dominio nel proprio corpo; il vincolo perpetuo, che indi ne risulta tra i conjugati, l'obbligazione scambievole di rendersi il debito conjugale; il diritto, che ognuno ha sopra la comparte. e finalmente l'uso attuale del Matrimonio. Chi in una, e chi in una altra di esse vuole riposta la sua essenza; noi lasciandoli disputare, benchè crediamo più verisimile l'opinione di quelli, che la ripongono nel consenso come cagione, e nel vincolo, che ne risulta, solo ci restringeremo a dimostrare, che l'uso del Matrimonio, eseguito secondo le leggi dell' onestà, e pel fine, per cui fu instituito, sia lecito, e lodevole, e il Matrimonio in sè stesso un vero Evangelico Sacramento.

Per dimostrare la prima parte della Cattolica verità basta scorrere le divine Scritture. Troviamo infatti in S. Matteo *cap. 19. v. 6.* avere detto il Redentore; *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* S. Paolo nella *1.* ai Corintj *cap. 7. v. 3. Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro;* e *v. 27. Alligatus es uxori, noli quærere solutionem;* e *v. 28. Si acceperis uxorem, non peccasti, et si nupserit Virgo, non peccavit;* e *v. 38. Qui Matrimonio jungit Virginem suam, bene facit;* e finalmente agli Ebrei *cap. 13. v. 4. Honorabile connubium in omnibus, et thorus immaculatus.* Ma se l' uso legittimo del Matrimonio, non fosse onesto, e lodevole, non sarebbe una empietà manifesta il solo sospettare, che Iddio lo avesse istituito, e approvato, e dal Dottor delle genti in tanti luoghi fosse stato e commendato, e prescritto?

I Padri parimente d' accordo confessano la medesima verità, mentre di proposito hanno intrapreso ad impugnare l'error contrario, come Clemente Alessandrino nel *lib. 3.* degli Stromi *pag. 470.* Tertulliano *lib. 1. cont. Marcion. cap. 29.*, le parole dei quali riferiremo nel rispondere alle obbjezioni. Basti per ora S. Agostino, *lib. 14. de Civit Dei cap. 22. Certum est,* dice, *masculum, et fœminam ita primitus institutos, ut nunc homines duos diversi sexus videmus, et novimus;* e nel *Cap. 23. Quisquis,* soggiugne, *autem dicit non fuisse coituros, nec generaturos, nisi peccassent, quid dicit, nisi propter numerositatem Sanctorum, necessarium hominis fuisse peccatum?* Se adunque nello stato del-

l'innocenza, se avesse perseverato, vi sarebbe stata la congiunzione conjugale, per necessità deve conchiudersi, che in sè stessa sia lecita, ed onesta, anche di presente.

L' Angelico nel *sup. q. 41. a. 1. e 3.* ne assegna la ragione. Ricerca nel primo luogo, se il Matrimonio sia di naturale diritto, e per risolvere la difficoltà la discorre in tal forma. In due maniere può dirsi una cosa naturale; primo come necessariamente derivante dai principj della natura medesima, come dicesi naturale al fuoco il tendere in alto; e in tale senso il Matrimonio non appartiene al naturale diritto, siccome non vi appartiene tutto ciò, che dipende dal libero arbitrio. In secondo luogo dicesi una cosa naturale, in quanto avendovi la natura spontanea propensione, colla direzione del libero arbitrio si eseguisce, nel quale senso diconsi naturali gli Atti delle virtù, e le virtù medesime. Ora anche il Matrimonio allo stesso modo dicesi naturale, perchè la ragione naturale v' inclina l' uomo in due maniere, primieramente per motivo del suo fin principale consistente nel ben della prole; poichè la natura col Matrimonio non ha per iscopo soltanto la sua fisica generazione, ma il promoverla, e condurla allo stato perfetto dell' essere di uomo, non come animale, ma come ragionevole, vale a dire allo stato di perfezione nella virtù; onde anche Aristotele insegnò, *lib. 8. Ethic. cap. 11., e 12.*, ricevere i figli da Genitori tre cose, l' essere, il nutrimento, e la disciplina. Il che non potendo ottenersi, se questi fossero incerti, e indeterminati, quindi dalla natura medesima si esige, che tra loro vi sia una mutua obbligazione di star uniti, il che forma il vincolo Matrimoniale.

Il secondo motivo proveniente dalla stessa natura, è il mutuo sussidio, che devono i conjugati scambievolmente prestarsi; poichè siccome la natura inclina l'uomo ad unirsi cogli altri in società per non potere ognuno da sè solo avere quanto fa di bisogno alla vita e fisica, e morale, e però dicesi essere egli naturalmente politico; così inclina alla privata società del maschio, e della femina per lo scambievole ajuto, essendo molte opere convenienti all' uno, e molte convenienti all' altra, nel che consiste la società conjugale. È adunque secondo la retta inclinazione della natura la maritale congiunzione. Ora ciò, che proviene, argomenta nell' *a. 3.* dalla retta inclinazione della natura, proviene dal suo medesimo Sovrano Autore; dunque il Matrimonio, con quanto a lui appartiene in ordine alla procreazione della prole, non può essere se non lecito, ed onesto.

Contro il dogma proposto insorsero fino da' primi tempi del Cristianesimo a truppe i ministri diabolici ad impugnarlo. Furono questi i Simoniani, i Nicolaiti, i Fazianiti, i Saturniani, i Marcioniti, gli Encratiti, i Manichei, gli Adamiti, gli Apostolici, e gli Albigesi, de' quali trattano S. Ireneo, S. Epifa-

nio, S. Agostino, e Teodoreto ne' libri scritti contro i medesimi, e degli ultimi S. Antonino, i quali tutti riguardavano le Nozze come illecite, e dal Demonio introdotte, e per sostenere l'errore argomentavano in simil forma.

Ciò, che concedesi per una pura condiscendenza, e permissione in ordine ad evitare un mal maggiore, non va esente da colpa; *Evidenter*, dice S. Agostino, *lib. de peccat. Origin. cap. 38. dum tribuit veniam, denotat culpam*. Ora l'Apostolo nella 1, ai Corinti *cap. 7. v. 6.* in tal maniera accorda a' Conjugati l'uso del Matrimonio; *Nolite fraudari invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi; et iterum revertimini in idipsum, ne tentet vos Satanas propter incontinentiam vestram. Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium.* Secondo adunque l'Apostolo l'uso delle nozze non va esente da colpa, e per conseguenza sono illecite.

Quanto la stravolta interpretazione del testo dimostra l'accecamento degli Avversarj, altrettanto il senso naturale del medesimo ci somministra chiarissima la risposta insinuata dall'Angelico nel commento sopra il citato passo. E primieramente, che l'Apostolo non condanni l'uso legittimo del Matrimonio, lo dimostrano con evidenza i testi di sopra prodotti; quando adunque dice, che l'accorda *secundum indulgentiam*, e non *secundum imperium*, non altro vuol indicare, se non che essendo la continenza un dono speciale, e un bene incomparabilmente migliore del Matrimonio, non intende di obbligare i conjugati alla continenza, che per altro bramerebbe, che da tutti si osservasse, ma che loro permette il servirsi del Matrimonio come rimedio della loro infermità prodotta dalla concupiscenza, che rimane ancora ne' battezzati, sotto il riguardo di un ben minore. Siccome poi può molte volte essere contaminato dalla intenzione de' conjugati, i quali cerchino il piacere, dentro però i giusti limiti, e non la propagazione della prole, il che è sempre venialmente peccaminoso, in questo senso lo permette come un mal minore, acciò stiano lontani dalla incontinenza illecita, che sarebbe un mal maggiore, e mortale; e in questo senso parla S. Agostino.

Può anche dirsi, che avendo l'Apostolo nelle citate parole espressa la sua mente con formola che poteva intendersi come precettiva: *Nolite fraudari, iterum revertimini;* acciò si sapesse qual fosse la sua vera intenzione; soggiunge, *Hoc autem dico secundum indulgentiam;* vale a dire, esorto tutti alla continenza; e se vi dico, che vi serviate del Matrimonio, non prendete le mie parole per un comando, con cui vi obblighi a ciò fare, ma per una semplice permissione, attesa la natural debolezza di ciascheduno. Nulla adunque può inferirsi dal lodato testo contro la cattolica verità.

Ma, soggiungono, disse pure lo stesso Apostolo scrivendo ai Romani *cap. 8. v. 8.* che *Qui in carne sunt, Deo placere non possunt.* Ora chi più s'immerge nella carne, de' Conjugati nell'uso del Matrimonio? Dunque non possono essere a Dio accetti, e per conseguenza divengono rei di colpa.

Anche questa difficoltà nasce dall'intendere al rovescio la proposizione dell'Apostolo; e per vederlo basta riflettere al verso immediatamente seguente; *Vos autem in carne non estis, sed in spiritu.* Ora non v'ha dubbio, che la lettera era diretta a tutti i fedeli di Roma, tra' quali sapeva benissimo l'Apostolo, che ve n'erano molti di conjugati, de' quali non è credibile, che tutti si astenessero dall'uso legittimo del Matrimonio, e nondimeno loro annunzia, che non sono nella carne, ma nello spirito. Dunque l'uso Cristiano del Matrimonio non seppellisce l'anima nella carne, che la renda odiosa a Dio. Quando adunque dice, che *qui sunt in carne, Deo placere non possunt*, non parla de' conjugati, che santamente si servono del Matrimonio, ma di coloro, che vivono secondo le disordinate carnali inclinazioni, dediti a' piaceri, e alle mondane vanità sieno, o non sieno conjugati, e questi senza dubbio non possono a Dio piacere. Ma ciò che prova al nostro proposito?

Quello, che contiene disordine, insistono, non può essere innocente. Ora l'uso del Matrimonio ha sempre congiunto il disordine della concupiscenza, e quel che è peggio è cagione, che la prole contragga il peccato originale, il quale appunto comunicasi col mezzo della carnale generazione; come adunque può essere lecito il carnale commercio?

L'argomento è un tessuto di equivoci, spiegati i quali in nulla risolvesi. Quello, che contiene disordine, non può essere innocente; questa è una proposizione, che può avere due sensi, uno vero, l'altro falso. Se il disordine contenuto sia nell'ordine morale, e provenga dalla libera volontà, che lo elegge, infallibilmente è colpevole. Ma se il disordine sia o nell'ordine fisico, o se nel morale la volontà non concorra nè direttamente, nè indirettamente, allora non solo non è colpa, ma può divenire anzi occasione di merito, *si invitam*, disse al tiranno la S. Martire Lucia, *jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.* Ora il disordine della concupiscenza, che accompagna anche l'uso legittimo del Matrimonio, può considerarsi sotto tutti due i mentovati riguardi. Può considerarsi come disordine voluto dai Conjugati, i quali non altro intendendo che uno sfogo brutale, cercano una indegna soddisfazione, e in tal caso può includere anche la colpa mortale, non che veniale. Ma ciò è colpa de' conjugati, non difetto del Matrimonio; questo come azione istituita dalla natura per la propagazione della spezie ha congiunto il pia-

cere, come il mangiare, il bere, e le altre naturali operazioni: e però siccome il far queste pel puro diletto è cosa indegna della creatura ragionevole, così ancora quella include la stessa deformità; ma il far servire il diletto al fine dell' azione non include disordine, essendo cosa ordinata dalla ragione. Se poi la concupiscenza con isfrenatezza maggiore facciasi sentire anche nel retto uso del Matrimonio, questa è pena nata dal peccato, e non essendo in potere della volontà il ritenerla dentro i giusti confini, come sarebbe avvenuto nello stato dell' innocenza, non può essere colpa. *Conjugalis concubitus*, lasciò scritto S. Agostino *Lib. 1. de Nupt. et Concup. cap. 12.*, *qui fit intentione generandi, non est peccatum, quia bona voluntas animi sequentem ducit, non ducentem sequitur corporis voluptatem; nec humanum arbitrium trahitur subjugante peccato, cum juste redigitur in usum generandi plaga peccati.* Tutta adunque la colpa, che può intervenire, non è connessa coll' uso santo del Matrimonio, ma proviene dalla malizia de' conjugati; in quella guisa, che quelle, che si commettono nel mangiare, e bere, non nascono dalle azioni, ma dall' uomo, che se ne abusa.

Che se per mezzo della naturale generazione propagasi nella prole l' originale peccato, neppure questo è difetto del Matrimonio, ma della natura viziata colla colpa del primo Padre, come si è altrove spiegato. Poichè l' uso del Matrimonio è di presente quanto al fisico lo stesso, che sarebbe stato nell' innocenza; ma allora la natura innocente avrebbe propagati figli innocenti. Dopo che fu contaminata, tale trasfondesi nel figlio, quale il Padre medesimo la ricevè dal suo progenitore. *Nuptiæ institutæ sunt*, così Santo Agostino nel *lib. 2. de Nupt. cap. 26. causa generandi, non peccandi, propter quod illa est a Domino benedictio nuptiarum:* crescite, et multiplicamini, et replete terram. *Peccatum autem, quod inde a nascentibus trahitur, non ad nuptias pertinet, sed ad malum, quod accidit hominibus, quorum conjunctione sunt nuptiæ.*

Tanto è vero essere in sè stesse lecite, ed oneste le nozze, che Gesù Cristo le innalzò nella nuova alleanza alla dignità di vero Sacramento conferente la grazia, che santifica l'anima, e la rinforza ad adempiere santamente tutti i doveri de'conjugati, onde ed essi, ed i figli conseguiscano la loro eterna salute.

In conferma di una tal verità produrremo primieramente le divine Scritture. Invitato il Redentore alle Nozze di Cana, come riferisce S. Giovanni *c. 2.*, vi andò, e vi operò il primo suo celebre miracolo della Conversione dell' acqua in vino. Da questo fatto noi colla scorta de' Padri argomentiamo così. Non può dubitarsi, che l' intervento di Gesù Cristo alle Nozze non sia stato una semplice civil compiacenza, ed onore, ma qualche cosa di

misterioso, che da lui con tal fatto volea operarsi; quale pertanto può credersi sia stata la sua intenzione? Se non per dimostrare, che le nozze rettamente fatte erano lecite, ed oneste, e conferire alle medesime una santità, che prima di allora non avevano in sè medesime, e confermarne la nuova benedizione con un miracolo sì strepitoso. *Propter hanc causam dicimus eum œconomice ipsis benedixisse nuptiis*, scrisse S. Cirillo Alessandrino nella sua lettera a Nestorio, confermata dall' Efesino Concilio, come si ha negli Atti del medesimo *part. 1. c. 26.* E nel *lib. 2. sopra* S. Giovanni asserì essere il Redentore intervenuto alle Nozze predette, *ut illas præsentia sua cohonestaret, et veterem partus tristitiam depelleret, iisque quoque, qui postea nascituri erant, gratiam præstitueret. Nam venerabiles esse nuptias*, avea prima di lui detto S. Epifanio trattando dell' Eresia *67. de Ieraciti n. 6.*, *et Dei aspirante gratia regnum obtinere quis vel ex eo non agnoscat, quod ad nuptias invitatus Salvator ipse fuerit, ut iis benediceret?* E finalmente S. Agostino *tract. 9. in Joan. n. 22. Per hoc Dominus invitatus venit ad nuptias, ut conjugalis castitas firmaretur, et ostenderetur Sacramentum nuptiarum.* Ora l' effetto della divina benedizione non è se non la grazia; conferì adunque alle Nozze l' efficacia di santificare i conjugati; e per conseguenza le innalzò alla dignità di Sacramento.

Al fatto del divino Maestro conformasi perfettamente l' Apostolo agli Efesj *cap. 5. v. 25.* ove, parlando del Matrimonio *Viri*, disse, *diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea, ut illam sanctificaret.* Ora l'amore di Cristo verso la Chiesa fu amore di perfettissima carità; con cui non solo a sè la unì assumendo colla incarnazione la umana natura, ma santificandola colla sua grazia. Dunque anche i conjugati amar si devono con somigliante amore. Ma questo non può da loro eseguirsi colla sola carnale unione, e amor naturale, ma coll' ajuto della grazia, che venga loro da Dio comunicata; essendo pertanto i Sacramenti i Canali pei quali questa trasfondesi relativamente al fine de' medesimi, deve inferirsi, che il Matrimonio, con cui i conjugati contraggono il debito di amarsi con vero sovrannatural amore di Carità, sia il mezzo da Gesù Cristo stabilito, per cui loro la medesima si comunichi, e per conseguenza sia un vero Sacramento.

Di più; per indurre i Conjugati ad amarsi col detto divino amore, soggiunge *v. 31.*, *e 32: Propter hoc relinquet homo Patrem, et Matrem suam, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una; Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo, et in Ecclesia.* Ora se il Matrimonio fosse un puro segno speculativo non avente altra efficacia, che il solo significare la conjugazione di Cristo colla Chiesa, la ragione dell' Apostolo

non avrebbe forza per provare il suo intento. Imperciocchè la semplice significazione non somministrerebbe l'ajuto sovrannaturale indispensabile per adempiere una obbligazione sovrannaturale. Avendo adunque addotta l'Apostolo la ragione di Sacramento conveniente al Matrimonio per motivo acciò i conjugati si amino, come Cristo amò la Chiesa, non può dubitarsi, che non abbia con tal termine voluto indicare la virtù del segno medesimo, consistente nella collazione della grazia, come Cristo la conferì alla Chiesa, che è lo stesso, che dichiararlo per vero Sacramento.

Alle Scritture concorda la Tradizione de' Padri. Rechiamone alcuni de' più antichi di S. Agostino, e di S. Gregorio per ismentire gli Eterodossi, i quali ardiscono di asserire, che prima di detti Padri non si trova attribuito al Matrimonio il nome di Sacramento. Tertulliano, *lib. 2. ad Uxor. cap. 9. Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus Matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, et obsignatum Angeli renunciant, Pater ratum habet?* Nelle quali parole quantunque non si esprima la material voce di Sacramento, viene però ad indicarsene la sostanza, mentre in esse contiensi quanto ancora di presente osservasi nella Cattolica Chiesa nella celebrazione del Matrimonio, le quali tutte non convengono, se non ad un vero Sacramento, e lo distinguono dai contratti matrimoniali degl'infedeli. E nel libro *de Præscript cap. 40.* dopo aver detto, che il Demonio fa ogni sforzo per imitare i sacri Misterj del vero Dio nel Battesimo, nella Confermazione, nell'Eucaristia, e nell'Ordine, soggiunge *Quid? quod et summum Pontificem in unis Nuptiis statuit.* Colla quale espressione si vede annoverarsi da lui il Matrimonio tra' veri Sacramenti, di cui il Demonio cerca di far la simia. S. Ambrogio *lib. 1. de Abraham cap. 7. Cognoscimus velut præsidem, custodemque conjugii esse Deum, qui non patietur alienum thorum pollui, et si quis fecerit, peccare eum in Deum, cujus legem violet, et gratiam solvat, et ideo quia in Deum peccat, Sacramenti cælestis amittit consortium.* Ma se il Matrimonio non fossesi da lui tenuto per un vero Sacramento, avrebbe mai parlato con tali sentimenti, che solo a' Sacramenti possono convenire?

S. Agostino parimente parla del Matrimonio come di Sacramento già nella Chiesa riconosciuto, e per tale lo suppone. Basti per tutti gli altri luoghi, che si potrebbero addurre, il testo, che leggesi nel *Lib. de bon. Conjug. cap. 24. Bonum igitur Nuptiarum per omnes gentes, atque omnes homines in causa generandi est, et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in Sanctitate Sacramenti;* ove si vede, che parla di una prerogativa solo propria del Matrimonio de' fedeli, e

per conseguenza tanto antica, quanto la Religione Cristiana.

Ascoltiamo ora la Chiesa Universale, la quale e per bocca dei Sommi Pontefici, e adunata ne' Concilj sempre confessò il Matrimonio per un vero Sacramento, uno de' sette dell' Evangelio. Basti per brevità il concilio di Trento, il quale nella sessione 24. trattando del matrimonio, dopo averne esposta l'indissolubilità, e l'unità, soggiunge: *Gratiam vero quæ naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, conjugesque sanctificaret, ipse Christus venerabilium Sacramentorum institutor, atque perfector sua nobis passione promeruit*, e per prova ne adduce le autorità dell' Apostolo sopra recate. Dal che ne deduce essere il medesimo un vero sacramento, così dicendo: *Cum igitur Matrimonium in Lege Evangelica veteribus connubiis per Christum gratia præstet, merito inter novæ Legis Sacramenta annumerandum sancti Patres nostri, Concilia et universalis Ecclesiæ Traditio semper docuerunt.* E finalmente nel primo Canone fulmina l'anatema contro chiunque ardisse di asserire il contrario, *Si quis dixerit Matrimonium non esse vere, et proprie unum ex septem Legis Evangelicæ Sacramentis a Cristo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia invectum, neque gratiam conferre, anathema sit.*

Stabilita co' suoi proprj principj la Cattolica verità, proviamola ancora colla ragione. I Sacramenti sono stati da Cristo istituiti quai segni sensibili, ed efficaci della medicina da lui preparata all' uomo contro il peccato. Ora al Matrimonio compete e l' una, e l' altra prerogativa, vale a dire e di segno sensibile di cosa sacra, e di efficace rimedio alla natura inferma. Di fatto per qual motivo nella Legge Evangelica fu dal Redentore dichiarato non potersi mai sciogliere il vincolo matrimoniale, e doversi contrarre soltanto secondo la primiera sua istituzione tra un solo maschio determinato ad una sola femina parimente determinata? Forse la sola propagazione, e l' educazione della prole, o il togliere il pericolo della fornicazione? Ma se ciò fosse; qualora la femina sia sterile, o perpetuamente inferma, non sussistendo più il fine, si potrebbe dimetterla, o sposarne un' altra, come facevasi nella legge di natura, e Scritta. Per qualche altra ragione adunque fu ripristinata dal Sapientissimo Istitutore la sua unità, e indissolubilità, e questa non può essere, se non la significazione della unione indissolubile del Verbo colla umana natura, e di Cristo colla sua Chiesa per mezzo della Carità, con cui la santifica. Dunque il Matrimonio è un segno sensibile di cosa sacra.

Che poi non sia un puro segno speculativo, ma pratico, ed efficace, chiaramente rilevasi da molti Capi. Primieramente egli è certo per una parte essere la legge evangelica per ragione della grazia più leggera, e soave della Mosaica, e la Provvidenza non

mai mancare nella somministrazione degli ajuti necessarj principalmente sovrannaturali in ordine al conseguimento del fine nello stesso ordine costituito. Per l'altra l'unirsi un uomo con una sola Donna con vincolo indissolubile è un peso assai più difficile, e l'obbligo d'istruire i figliuoli nelle sublimi massime del Vangelo per far loro conseguire l'eterna salute, assai più eccedente la umana debolezza di quel che fosse nella legge Mosaica. Dunque deve credersi, che abbia il Redentore conferito all'Evangelico Matrimonio la forza di conferire quella grazia, che santificando, e corroborando i conjugati potessero con facilità sostenere un tanto peso, ed adempire un tal dovere.

Finalmente qualora il Matrimonio fosse un segno sterile non conferente grazia, non sarebbe un sufficiente rimedio contro la fedeltà della concupiscenza, ma anzi almeno occasione di maggiori pericoli. Poichè disordinata questa pel peccato, quanto più si soddisfa, tanto più inferisce, e se soddisfatta si voglia limitare tra le ristrettezze di rari sfoghi, tanto più infuria. Come adunque resistere ad un nemico così intrinseco, sì potente senza un poderoso ajuto della grazia, che rinforzi la volontà, e ne rintuzzi il suo furore? Avendo adunque il Redentore stabilito, che il Matrimonio fosse un rimedio efficace di una tale infermità, necessariamente deve conchiudersi che abbiagli conferita la virtù di comunicare la grazia necessaria per un tal uopo. Dunque il Matrimonio è un segno sensibile di cosa sacra conferente la grazia propria pel conseguimento del suo fine, e però nulla gli manca per l'essere di vero Sacramento.

Ad impugnare l'esposto dogma insorsero i moderni pretesi riformatori, cioè Giovanni Hus nel secolo 14., e Lutero, e Calvino nel 16., i quali riconobbero bensì per lecite, ed onoste le nozze, ma loro negarono anche celebrate in fra i Cristiani la ragione di Sacramento; e quantunque alcuni de' loro ciechi seguaci come Melantone, Chemnizio, e Marc' Antonio de Dominis (1) non ricusino di dargli un tal nome, gliene negano però la sostanza, non volendo, che in esso vi sia efficacia alcuna di conferire la gra-

(1) Marco Antonio de Dominis. Ex-gesuita, fu Arcivescovo di Spalatro Primate della Dalmazia e della Croazia. Disgustato per la perdita di una lite su di un' annua pensione cui andava gravato il suo Arcivescovado, prese il partito di abbandonare la sua sede e con essa la fede cattolica eziandio. Leggerezza di animo. Egli, scorrendo la Svizzera, il Belgio, e la Germania, pervenne in Inghilterra, ricevuto da Giacomo I. Re. Qui scrisse il pernicioso Libro *de Republica Christiana*, dove pretese di fare una fede Ortodossa della Luterana, della Calvinistica, dell'Anabattistica ec. e della Romana. Paradosso. Nel 1622. ritornò in Roma ed abjurò i suoi errori. L'abjura fu simulata. Ritornò al vomito. Fu carcerato. Morì nel 1624. Il suo corpo e le sue opere furono bruciate nel Campo di Flora. *Leg.* tra gli altri *Wan-Ranst. Hist. hæretic. et hæres. Sec. XVII.*

sia, che santifichi i contraenti; e credono di provarlo coi seguenti argomenti.

Acciò il Matrimonio potesse riconoscersi per vero Sacramento, dovrebbe essere di speciale divina istituzione colla promessa della collazione della grazia. Ma dove ritrovasi ciò espresso? Esso fu istituito fino al principio del Mondo, ed è lo stesso, che praticasi dagli infedeli. Dunque non vi è istituzione speciale. Che poi significhi anche la congiunzione di Cristo colla Chiesa, non per questo può dirsi Sacramento; quante cose non si leggono nelle Scritture poste per simboleggiare oggetti sacri, e per questo devono forse dirsi Sacramenti? Dov' è la promessa della grazia? Se questa vi fosse, santificherebbe i contraenti; eppure negl' infedeli non può aver luogo, e in fra i Cristiani quanti conjugati non sono peggiori degli stessi pagani? Ed è ciò tanto vero, che i Papisti medesimi chiamano l' uso del Matrimonio immondezza, e sordida carnalità, il che certo non potrebbe a lui attribuirsi, se fosse un Sacramento. Finalmente un Sacramento non esclude gli altri Sacramenti, eppure secondo loro, chi è ordinato non può congiungersi in Matrimonio; nè chi l' ha contratto può ricevere l' ordinazione. Dunque non può essere un Sacramento istituito da Cristo per la santificazione dell' anima, di cui tutti sono capaci.

Tutto questo è una diceria, che nulla affatto conchiude. Abbiamo già altrove dimostrato, che non è necessario, che si ritrovi espresso nelle Scritture quello, che devè credersi come rivelato, mentre vi sono le Tradizioni, e queste determinate dal giudizio infallibile della Chiesa formano un altro fonte purissimo della divina rivelazione. Supposto adunque, che nulla avessimo nelle Scritture nè circa l' istituzione, nè circa l' efficacia del Matrimonio; avendolo espresso nella Tradizione riconosciuta, e determinata dalla Chiesa universale, come si è veduto l' argomento cade da sè medesimo.

Per mandare in fumo la seconda difficoltà, basta il riflettere a diversi riguardi, sotto dei quali può considerarsi il Matrimonio. Spiega ciò l' Angelico nel *sup. q. 42. art. 11.* dicendo così. La natura inclina l' uomo al Matrimonio col prefiggersi un qualche bene, il quale si diversifica secondo i diversi stati, in cui esso ritrovasi. Quindi ne segue, che essendo cinque i beni, ai quali fu quello ordinato, così ebbe cinque differenti istituzioni. Il primo è la propagazione della umana spezie, la quale essendo necessaria per la sua sussistenza, anche nello stato della innocenza avrebbe avuto luogo, e però fu istituito in servizio della natura medesima nel Paradiso terrestre tra Adamo, ed Eva ancora innocenti. Il secondo fu il recare all' uomo un rimedio contro la ferita fattagli dal peccato nella parte concupiscibile, ed una tale istituzione da Dio si fece nello stato della legge naturale dopo commessa la tra-

sgressione. Il terzo fu la decenza da osservarsi rispetto alla determinazione delle persone, che doveano contrarlo, e questo si stabilì nella Mosaica Legge. Il quarto fu la rappresentazione della congiunzione di Cristo colla Chiesa, e questo fù istituito nella Nuova Legge. E finalmente tendendo il Matrimonio al ben essere delle famiglie, e della Civil Società, fu istituito dalle leggi civili. Ciò supposto, il Matrimonio tra Gentili riguardando solo la prima, e l'ultima spezie dei beni, che sono comuni a tutti i Matrimonj considerati in sè stessi, non era necessaria una speziale istituzione, nè sotto un tale aspetto ha ragione di Sacramento; ma considerato come rimedio del peccato, e segno della congiunzione di Cristo colla Chiesa. e della grazia, che le comunica, è solo proprio dei fedeli, ed era necessaria una istituzione speciale, affinchè potesse determinatamente significarle, e questa si fece da Cristo, come si è di sopra provato.

La terza è una puerile inezia; poichè ognuno sa, dovere il Sacramento essere segno sensibile di cosa sacra, ma non ogni segno sensibile di cosa sacra essere un Sacramento; dovendo questo avere congiunta la virtù di conferire la grazia, che santifichi chi lo riceve, e tale è il Matrimonio cristiano celebrato colle debite disposizioni secondo il rito della Cattolica Chiesa.

Abbiamo già dimostrato donde ricavisi la promessa della collazione della grazia, nè per impugnarla a nulla servono i disordini, che commetter si possono dai Conjugati; poichè questi impediscono bensì la produzione dell'effetto, ma niente derogano alla santità del Sacramento, o alla sua efficacia in quella guisa, che chi ottura il foro, da cui scaturisce un ruscello, impedisce bensì, che questo non scorra, ma non fa, che la fonte resti inaridita, e si secchi. Colui adunque, il quale indegnamente ne abusa, si fa reo della profanazione del Sacramento, ma non fa, che il Matrimonio non lo sia, come lo è rispetto agl'infedeli, e però abusandone peccano solo contro la legge naturale, e civile.

È un intendere molto male il linguaggio dei Papisti il dire, che essi chiamino immondezza, e turpitudine il Matrimonio, quasi in sè non lo riconoscano onesto, e santo, e un vero Sacramento; mentre con tali termini non vogliono indicare, se non ciò, che dopo il peccato interviene nell'uso anche legittimo del medesimo, cioè il disordine della concupiscenza, e la corporale immondezza, delle quali cose va immune la Virginità, e però questa a quello viene anche per tale riguardo preferita; ma se quelle intervengono per pena, non per colpa del conjugato, sono immondezze materiali, e la grazia del Sacramento ne reprime l'ardore, acciò si contenga tra i casti confini stabiliti dalla legge e naturale, e divina.

Ridicola poi è l'ultima opposizione. Poichè i Cattolici non han-

no mai neppure sognato, che i due Sacramenti Ordine, e Matrimonio ripugnino tra loro. e tanto è ciò vero, che se due conjugati di mutuo libero consenso risolvansi a vivere continenti, può il marito e validamente, e lecitamente farsi ordinare; e tra i Greci è valida, e lecita l'ordinazione dei Chierici, che abbiano antecedentemente contratto il Matrimonio. Tutta adunque l'opposizione non nasce dalla natura dei Sacramenti, ma dalla Legge Ecclesiastica, la quale acciò i Chierici sieno sempre disposti colla maggiore purezza di cuore, e libertà dalle cure temporali, che accompagnano lo stato Matrimoniale, attendere al Divin Ministero, ha loro prescritta la perpetua continenza, alla quale volontariamente si sottopone chiunque elegge di essere ascritto allo stato Ecclesiastico.

Recano in campo anche l'autorità di qualche scolastico, il quale ha negata al Matrimonio la ragione di vero Sacramento. Ma a ciò rispondiamo, che, anche supposta la verità del fatto, la fede non dipende dalla autorità di qualche privato autore, ma dal comune consenso della Chiesa, e però, che che sia delle sue opinioni, niente a noi importa, essendo tali sentenze da tutti gli altri riprovate.

CAPITOLO II.

Esponesi ciò, che di certo deve tenersi circa la materia, forma e ministro del Sacramento del Matrimonio.

Non avendo la Chiesa espressamente definito, quali precisamente sieno le parti, le quali come materia, e forma concorrono alla formazione essenziale del Sacramento, nè a chi competa propriamente la qualità di ministro, i Teologi si sono al solito divisi in diversi partiti circa i predetti punti. Noi, lasciandoli disputare, diremo, che dovendo intervenire anche rispetto a questo sacramento tutte le accennate cose, e potendo la materia consistere negli atti dei contraenti, e la forma nella parola di Dio, che nella prima sua istituzione santificò il Matrimonio, col dire *Proter hoc relinquet homo etc.*, ed esserne però Iddio stesso il ministro come pretese il Catterino; o nel consenso interno la materia, e nelle parole, o segni esterni che lo manifestano, la forma, come piacque ad alcuni, o vice versa; o nelle parole esprimenti la tradizione del dominio dei corpi, e l'accettazione, sicchè le prime abbiano ragion di materia, e le seguenti di forma, come pensano altri; o che i Contraenti stessi sieno la materia, e le parole esprimenti il consenso la forma, come sostiene la più comune; o finalmente negli atti dei contraenti la materia, e nelle parole del Sacerdote la forma, come vogliono molti: per non esporre il Sacramento al pericolo di nullità, noi diremo, e devono dirlo tutti,

che necessariamente deve concorrere il consenso libero, e sincero, escluso ogni inganno circa quanto riguarda la sostanza del contratto dei contraenti, ne' quali non vi sia legittima incapacità; espresso con qualche segno sensibile alla presenza del proprio Parroco, e due, o tre testimonj nei luoghi ove fu promulgato, ed accettato il Tridentino circa questo punto di disciplina; il qual consenso però non è necessario, che includa l'intenzione di consentire nella corporale consumazione del Matrimonio.

E primieramente, che sia necessario il mutuo consenso dei contraenti, niuno può dubitarne. Imperciocchè la dignità di Sacramento conferita da Gesù Cristo al Matrimonio, non ha in nulla alterata la sua naturale, ed intrinseca essenza, ma solo ne ha innalzato ad un grado di maggiore perfezione, che non avea. Ora la sua costituzione è di essere un contratto, in cui due persone convengono circa di qualche cosa, e per conseguenza non potendosi convenire senza lo scambievole consentimento, sarà questo indispensabile anche rispetto al Matrimonio, in cui si tratta di stabilire un vincolo indissolubile di fedeltà di cuore, e dominio reciproco nei proprj corpi. Qualora adunque questo consenso manchi, il Matrimonio sarà di niun valore nell'essere di contratto, e di Sacramento.

Ma questo consenso non sarebbe sufficiente, qualora non fosse perfettamente libero, vale a dire, non solo procedente da perfetta avvertenza, ed elezione, ma immune da qualunque grave estrinseca violenza, o timore ingiustamente eccitato nel contraente per indurlo a prestarlo; imperciocchè essendo il Matrimonio un contratto d'importantissima conseguenza, ed aggravio, se ogni contratto deve essere fatto cogli accennati requisiti, molto più dovranno in esso concorrere, che importa un vincolo personale indissolubile, la pace delle famiglie, e il ben essere della medesima Società.

Che poi debba essere libero anche da qualsivoglia grave ingiusta violenza estrinseca, con cui si pretende di costringere i contraenti all' assenso è parimente fuori di ogni dubbio. Poichè quantunque il timore per quanto grave esser possa, non tolga all'operante l'interna libertà di determinarsi, la diminuisce però, e rende l'operazione meno volontaria, e libera, il che ripugna alla gravità del contratto Matrimoniale. Onde Alessandro III. nel *cap. Cum locum, de Sponsalibus* dichiarò essere questo nullo, qualora intervenga una così ingiusta cagione, che ne dia motivo. *Cum locum, non habeat consensus, ubi metus, vel coactio intercedit, necesse est, ut ubi assensus cujusdam requiritur, coactionis materia repellatur. Matrimonium autem solo consensu contrahitur, et ubi de illo quæritur, plena debet securitate gaudere, cujus est animus indagandus, ne per timorem dicat sibi placere,*

quod odit. E l'Angelico, *in sup. q. 47.art. 3.*, ne assegna la ragione. Essendo il vincolo del Matrimonio perpetuo, tutto ciò, che ripugna ad una tale perpetua consistenza, lo rende nullo. Ora il timore grave, sia poi assoluto, o anche solo relativo, ripugna alla perpetuità del contratto, mentre l'intimorito può chiedere al Foro competente di essere rimesso nello stato suo primiero di libertà, in cui ritrovavasi prima della violenza contro di lui praticata. Non può adunque sussistere il Matrimonio contratto per timore grave ingiustamente impresso per indurre i contraenti all'assenso.

Dissi timore grave da cagione estrinseca cagionato; poichè se provenisse dall'interno sentimento dei contraenti, come sarebbe, se per timore di grave infermità consentissero, ciò non toglie la libertà necessaria; o se fosse leggiero relativamente alle persone, non impedendo questo il potere di dissentire.

Dissi ingiustamente cagionato, poichè se giustamente proceda da chi ne abbia la legittima podestà, deve il contraente reo, imputare a sua colpa, se col suo delitto si pose in circostanza di essere costretto a prestare l'assenso, così esigendo l'ordine della giustizia.

Alla libertà del consenso deve andare congiunta la sincerità del medesimo, sicchè ognuno dei contraenti internamente con verità consenta; altrimenti non salverebbesi la sostanza del contratto; mentre importando questo la traslazione del dominio dei respettivi corpi, qualora sincero non sia il consenso, non può verificarsi, come ognun vede, una tale traslazione. Conferma l'asserzione Innocenzo III., nel *cap. Tua nos de Sponsal.* con queste parole, *sine consensu nequeunt cætera fœdus perficere conjugale.* Ora chi finge non presta il suo consenso, e però rende invalido il Matrimonio. L'Angelico nel *sup. q. 45. art. 4.* lo dimostra coll'esempio del Battesimo. Della stessa maniera, dice, concorre alla formazione del Battesimo la esteriorablnzione, con cui concorre la esterna prolazione delle parole esprimenti il consenso alla formazione del Matrimonio. Siccome adunque chi ricevesse la esteriore abluzione, non per ricevere il Sacramento, ma per giuoco, e per finzione, non sarebbe battezzato: così chi finge di consentire, ma realmente non consente, non fa valido il Matrimonio, e pecca mortalmente, e contro la verità; mentendo in cosa di tanta importanza, e contro la religione, rendendo nullo il Sacramento, e contro la giustizia ingannando la comparte in un contratto di conseguenza sì rilevante.

Deve in oltre il consenso non procedere da errore, circa quanto riguarda la sostanza del contratto; poichè qualora uno dei contraenti operi per errore circa un tal punto, non può dirsi, che veramente consenta, mentre il consenso procede dalla cognizione,

che dall'errore s'impedisce. Siccome adunque non può volersi ciò, che non si conosce; così non può mai verificarsi, che si consenta in una cosa, che per errore credesi di tal natura nel tempo, che è totalmente diversa.

Dissi circa quanto riguarda la sostanza del Matrimoniale contratto. Circa di che conviene riflettere, che essendo le persone dei contraenti la materia, sopra della quale versa il contratto medesimo, possono in esse distinguersi due spezie di qualità, altre sostanziali, ed altre accidentali; le prime sono le persone stesse, le seconde quelle, che accompagnano le persone, come la nobilità, le ricchezze, la Verginità, e simili. Qualora adunque l'errore riguardi le prime, cioè faccia prendere una persona per un'altra, come avvenne a Giacobbe rispetto a Lia da lui creduta Rachele, l'errore è sostanziale, ed il consenso invalido. Circa le seconde convien distinguere, o tali qualità si credono, e si suppongono, ma direttamente non si esigono; o direttamente si ricercano come condizioni, quali non verificate, non si vuole contraere. Nel primo caso, essendo puramente accidentali non sospendono il consenso assoluto, ancorchè, conosciuta la verità, non si presterebbe, poichè allora riguarda le persone, e non le qualità. Ma nel secondo impediscono assolutamente il consenso, perchè l'intenzione del contraente di tal maniera le riguarda, che lo fa principalmente dipendere dalla esistenza delle medesime, e però formandone l'oggetto sostanziale, se manchino, non più esiste il consenso.

Nè basta che si presti il consenso, ma è necessario che vi concorra la esteriore espressione del medesimo, per cui si rende sensibile. Imperciocchè essendo il Matrimonio un vero contratto, e un vero Sacramento, non potrebbe mai avere tale prerogativa, qualora il consenso, che ne forma l'essenza, non venisse esternamente manifestato, mentre nè i contraenti potrebbero sapere, se vi consentano, nè vi sarebbe più la ragione di segno sensibile indicante la grazia, come ricercasi per la costituzione del Sacramento.

Sia poi il Parroco il vero Ministro, o sia puro testimonio, che in nome della Chiesa assiste alla sua celebrazione, ed implora sopra dei contraenti la celeste benedizione, quello che è certo, si è, essere necessaria la sua presenza pel valore, con quella di due o tre testimonj. Tanto abbiamo espressamente stabilito dal Tridentino nella *sess. 24. cap. 1. de Reformat.*, dove dopo avere dichiarato essere stati bensì validi i Matrimonj clandestini, e dei figli contraenti contro la volontà dei Genitori, fatti con libero scambievole consentimento, benchè sempre dalla Chiesa disapprovati; rinnovando la legge del Concilio Lateranese sotto Innocenzo III. che li avea proibiti, stabilisce le formalità da osservarsi, e poi

soggiunge. *Qui aliter quam præsente Parocho, vel alio Sacerdote de ipsius Parochi, seu ordinarii licentia, et duobus, vel tribus testibus Matrimonium contrahere attentabunt, eos Sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus irritos, et nullos esse decernit, prout eos præsenti decreto irritos facit, et annullat.* Legge giustissima, e santissima per impedire i gravissimi disordini, che dalla clandestina celebrazione dei Matrimonj facilmente provenivano, o possono provenire.

Nè per adempiere la Tridentina Legge è sufficiente, che il Sacerdote assistente sia Parroco, ma deve essere il Parroco proprio dei contraenti; col qual nome s' intende non il Parroco, nella cui Parrocchia dimorano, e diconsi avere permanente domicilio. Poichè avendo quella per fine la sicurezza, che tra loro non vi sieno impedimenti, che possano rendere o invalido, o illecito il matrimoniale contratto, il solo Parroco di domicilio può avere con facilità la notizia necessaria. Basta però che assista un Parroco solo, qualora i contraenti dimorino in diverse Parrocchie, e giusta il ragionevole costume il Parroco proprio della Sposa, ma colla corrispondente intelligenza col Parroco del Marito, il quale abbia fatte le proclamazioni, ed attesti di non avere rilevato nulla in contrario, e gravemente peccherebbe, se senza tale previa corrispondenza assistesse.

Finalmente per la validità, e lecita celebrazione del Matrimonio ricercasi nei contraenti l'immunità di qualsivoglia impedimento, che li renda inabili a contrarlo. Sono questi di due sorte, altri diconsi dirimenti, altri soltanto impedienti; i primi se intervengono, lo rendono invalido, gli altri soltanto illecito, quando non si ottenga dalla podestà legittima colla sincera esposizione della causa la dispensa. Non entriamo a trattarne in particolare, perchè non appartiene al nostro istituto, ma rimettiamo i leggitori ai Moralisti, nei quali si trovano minutamente spiegati, e passeremo a discutere la dogmatica difficoltà in ultimo luogo proposta, cioè, se per essere il Matrimonio per sè medesimo ordinato alla propagazione della prole, e per conseguenza la consumazione ne sia l'ultimo compimento, sia necessario pel valore, che nel consenso dai contraenti s'includa l'intenzione di eseguirla. Diciamo adunque potere benissimo sussistere la vera essenza del Sacramentale contratto, restando intatta in essi la corporale integrità, senza alcun carnale commercio, o volontà di servirsene.

Per confermare questa verità, quando anche non vi fossero altri argomenti, bastar dovrebbe l' autorità del Sommo Pontefice Eugenio IV. nel decreto fatto nel Fiorentino Concilio per la istituzione degli Armeni, in cui insegna, che la cagione efficiente del

Matrimonio è il mutuo consenso espresso con parole, che lo indichino attualmente prestato. *Causa efficiens Matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de præsenti expressus.* E del Tridentino *sess. 24. can. 6.*, ove apertamente distingue il Matrimonio rato dal consumato, e dicendo, che il primo disciogliesi colla solenne professione religiosa, significa chiaramente essere valido. Il che ripetesi dal Catechismo Romano *P. 2. cap. 8. e 4.* Se adunque il valore del matrimoniale contratto dipende dal consenso, con cui si esprime la traslazione del mutuo dominio del corpo dei conjugati, non è per conseguenza necessaria l'attuale consumazione, nè l'intenzione di consentirvi, altrimenti e l'uno, e l'altro Concilio ne avrebbe in qualche modo indicata anche di queste la indispensabile necessità.

Ma se questo non sembrasse abbastanza conveniente, argomentiamo per consolidarlo così. Secondo la comune Tradizione dei Padri, e della Chiesa tra la Gran Vergine Madre, e S. Giuseppe vi fu vero, e legittimo contratto matrimoniale. Vaglia per tutti S. Agostino, il quale nel *lib. 1. de Nupt., et Concup. c. 11.* sopra le parole dell'Angelo a S. Giuseppe : *Noli timere accipere Mariam Conjugem tuam*, si esprime in questi termini : *Conjux vocatur ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoscerat, nec fuerat cogniturus; nec perierat, nec mendax manserat conjugis appellatio, ubi nec fuerat, nec futura erat ulla carnis commixtio.* E lo conferma col riflettere, che l'Evangelista chiama S. Giuseppe Padre di Gesù Cristo; *Propter quod fidele conjugium parentes Christi vocari ambo meruerunt, et non solum illa Mater, verum etiam ille Pater ejus, sicut conjux matris ejus, utrumque mente, non carne. . . . neque enim mentitur Evangelium, ubi legitur, et erant Pater ejus, et Mater mirantes super his quæ dicebantur de illo.* E finalmente lo prova col dimostrare, che ninno dei beni matrimoniali mancò al loro Verginale Sposalizio, col dire: *Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, Sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum. Fidem, quia nullum adulterium; Sacramentum, quia nullum divortium.* Ed affinchè non avesse luogo l'opposizione di Giuliano Pelagiano, il quale credeva di eludere tali argomenti, dicendo che così credevasi dagli uomini, fondato sopra le parole di S. Luca *cap. 3. putabatur filius Joseph*; *nel lib. 5. cont. Julian. cap. 12.* riassume in tal forma l'argomento; *Num quid et Angelus loquens unus ad unum contra conscientiam et suam, et ipsius, cui loquebatur, secundum opinionem potius, quam secundum veritatem fuerat locuturus, qui ei dixit, noli timere accipere Mariam conjugem tuam?* Secondo adunque Sant'Agostino tra la Vergine Madre, e San Giuseppe fu vero Matrimonio. Eppure la prima non ebbe mai intenzione

di consumarlo, avendo fatto voto di perpetua Verginità; dicendo lo stesso S. Dottore: *Ipsa quoque Virginitas ejus ideo gratior, et acceptior, quia non eam Conceptus Christus viro violatura quam conservaret, ipse præripuit; sed priusquam conciperetur jam Deo dicatam, de qua nasceretur, elegit.* E lo prova con la risposta data da Maria all' Angelo, che le annunziava l' Incarnazione del Verbo nel suo seno, soggiungendo: *Hoc indicant verba, quæ sibi fœtum annuncianti Angelo Maria reddit; Quomodo, inquit, fiet istud, quoniam virum non cognosco: Quod profecto non diceret, nisi Deo Virginem se ante vovisset . . . non quæsisset utique promissum sibi filium quomodo fœmina paritura esset, si concubitum nupsisset.* Ed anche dato, come pensò l' Angelico *3. p. q. 28. a 4.* che prima dello sposalizio abbia avuto il semplice proposito di fare il predetto voto, che poi eseguì di comune consenso con S. Giuseppe contratto il Matrimonio, è sempre vero, che per parte sua lo contrasse senza intenzione di consumarlo. Dunque al valore del Matrimonio non è necessario, che il consenso riguardi la sua carnale consumazione.

Finalmente anche la ragione lo persuade. Imperciocchè egli è certo, che la traslazione del Dominio è una cosa affatto diversa, e separabile dall' uso, come tuttora vedesi in ciascheduno dei contratti; vende uno un campo, oppur lo dona ad un altro, ma con patto, che l' usufrutto sia suo sino alla morte; il contratto è valido, interviene la traslazion del dominio, ma l' uso viene sospeso. Ora ciò, che è separabile può anche essere oggetto di diverse intenzioni, sicchè può prefiggersi uno senza incluдervi l' altro. Perchè adunque non dovrà dirsi lo stesso anche del Matrimonio?

Questa ultima sola parte del nostro assunto ha incontrato avversarj. Uno di essi fu il sopraccitato Giuliano, come narra S. Agostino nel *lib. 5. cap. 16.*, nell' Opera contro di lui scritta. E un altro al riferire di Tommaso Valdense *tom. 2. de Sacram. c. 130.* fu Wicleffo, l' errore de' quali poi Calvino *Lib. 4. Instit. cap. 19. §. 36.* con isfacciata calunnia non si vergognò di attribuire ai Cattolici, che manifestamente il confutano, ed ecco i loro fondamenti.

A che proposito, dicono, si porta in campo il Matrimonio di Maria, e di Giuseppe, il quale o non fu vero Matrimonio, o certamente fu così singolare, che non può adattarsi agli altri, che comunemente contraggonsi? Che non sia stato vero Matrimonio, lo dimostra il sistema universale, che allora correva, che tutti dovessero congiungersi in Matrimonio per propagare il popolo del Signore, e però Iddio avea promessa alla Donna la fecondità, e comandato agli uomini di sposare la vedova del propinquo morto senza lasciar figliuoli; e per conseguenza niuno poteva con-

trarre Matrimonio senza l'intenzione di consumarlo. Oltrediché se Giuseppe avesse riconosciuta Maria per sua vera moglie, come non sapendo il mistero, vedendola gravida, pensò ad occultamente abbandonarla, mentre non può dubitarsi, che non si poteva ciò fare se non dando il libello del ripudio prescritto dalla Legge; e tanto è ciò vero, che i Padri negano, che Maria sia stata vera Moglie di Giuseppe, così S. Epifanio, *hæres. 78. Videbatur uxor, et non erat.* E S. Girolamo confutando Elvidio, che opponeva essere Maria stata chiamata nell'Evangelio Moglie di Giuseppe, risponde, essersi ciò fatto secondo la consuetudine delle Scritture, le quali chiamano le Spose semplici col nome di Mogli. E S. Agostino, *serm. 17. de Temp., Concepit, antequam Sponsum haberet, parit, antequam nubat.* Dunque non fu vero Matrimonio. Ma anche ciò dato non deve servire di regola per gli altri, mentre in esso la prole ebbe la sua origine dallo Spirito Santo, il che non succedendo ne' Matrimonj comuni, non può intervenire l' intenzione di consumarli.

Nulla di più inetto poteva opporsi. È falso, che il sistema corrente sotto la Legge Mosaica obbligasse tutti in particolare a contrar Matrimonio, e a procreare figliuoli. Elia, Eliseo, il Precursore vissero sempre celibi, il che non avrebbero potuto fare, se vi fosse stato il supposto divin Comando; e la fecondità era bensì una promessa, ma non un precetto, e la legge della Levirazione obbligava i soli propinqui, e non gli altri; tanto più, che in Isaia *cap. 56. v. 4.* si era prenunziato, che sarebbe venuto tempo, in cui la continenza sarebbesi preferita al Matrimonio carnale. Qual maraviglia adunque, che Maria, e Giuseppe informatissimi di tutti i doveri della Legge, e sapendo per una parte, che il Matrimonio consiste essenzialmente nella unione de' cuori, e non de' corpi, e per l'altra Maria certificata dall' Angelo della divina ammirabile Maternità abbia contratto con vero consenso il Matrimonio con Giuseppe, senza mai concepire neppure un rimoto pensiero di consumarlo?

La risoluzione di S. Giuseppe non ancor consapevole del Misterio di abbandonar la consorte non nacque dalla persuasione, che non fosse Maria sua vera moglie, ma perchè non avendo il motivo, per cui davasi il libello di ripudio, mentre teneramente l'amava, ed era riamato, e sapendo inoltre la sua immacolata purezza, ed ammirabile Santità, per non accusarla, prese per espediente la risoluzione di segretamente partirsi; acciò crescendo una sì straordinaria gravidanza, di cui ignoravane la cagione, non fosse per riportarne qualche discapito nell' onore.

Per quello che spetta a' Padri, è cosa ridicola l'inferire dalle loro espressioni il contrario della Cattolica verità. Poichè i Padri citati parlavano contro Eretici che negavano la perpetua Verginità

di Maria, e però il nome di Moglie, e di nozze lo prendono nel senso comune, cioè per Donna, che abbia col Marito carnal commercio, e in tal senso negano essere stata Maria Moglie di S. Giuseppe, nè esservi tra loro celebrate le nozze. E lo stesso S. Epifanio lo spiega nel luogo citato col dire, che la Vergine non fu moglie di S. Giuseppe, *quatenus nullam cum eo habuit corporis copulationem;* e S. Girolamo in quanto *Oscula amplexusque non miscuerant, nec rem egerunt nuptiarum.* L' ultimo testo poi oltre il non essere di S. Agostino, essendo quel sermone suppositizio, si spiega al modo stesso degli altri, cioè che Maria concepì, e partorì il suo figlio, senza avere nè sposo, nè marito, come le altre Donne.

L' ultima difficoltà disciogliesi dall' Angelico, *3. p. q. 26. a. 2.*, ove riflette, che il Matrimonio si dice vero, qualora consegluisce la sua perfezione. Ora questa è di due sorte, consiste la prima nella forma, che dà la spezie; consiste l' altra nella operazione, colla quale la cosa specificamente formata ottiene il fine, che da lei si riguarda. Consistendo adunque la essenzial perfezione del Matrimonio nella indivisibile unione dell' animo de' conjugati, e la secondaria nella carnale generazione, ancorchè questa non segua, sta sempre salda la prima. Quindi perchè Maria, e Giuseppe consentirono nella prima, fu verissimo Matrimonio; ma non avendo consentito nella seconda, fu solo Matrimonio rato, e non consumato, come avviene anche negli altri Matrimonj, in cui con pari lodevolissimo consenso i conjugi si congiungono col solo spirito, ed hanno intenzione di conservarsi illibati.

CAPITOLO III.

Nella Legge Evangelica contratto legittimamente il Matrimonio e consumato, ne resta indissolubile il vincolo, e nemmeno per l' adulterio può mai disciogliersi.

Cosa sia stato nella Legge Mosaica infra gli Ebrei, tra quali era in uso il dare per qualche grave motivo il libello del ripudio, se cioè con esso si sciogliesse veramente il vincolo Matrimoniale, dispensando in tale caso Iddio Sovrano Signore; oppure fosse una semplice permissione accordata alla durezza del cuore di quel Popolo grossolano, e caparbio per evitare maggiori sconcerti, onde soltanto fosse libero il passare ad altre nozze senza incorrere alcuna pena legale, ma non affatto innocente da ogni colpa, disputano tra loro i Teologi; non entrando tale controversia nel nostro istituto, solo considereremo quello che qual dogma di fede ci propone la Cattolica Chiesa.

Che pertanto il Matrimonio legittimamente contratto, e con-

sumato partorisca infra i conjugati un vincolo indissolubile da qualunque creato potere, basta per vederlo leggere l' Evangelio di S. Matteo *cap. 19. v. 3.*, *e seg.*, in cui dal Redentore qual legislatore Sovrano espressamente un tal punto si diffinì. Interrogato egli da Farisei, se fosse lecito *dimittere uxorem suam quacumque ex causa*, rispose: *Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, masculum, et fœminam fecit eos? et dixit: Propter hoc dimittet homo Patrem, et Matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una. Itaque jam non sunt duo, sed una caro; quod ergo Deus conjunxit. homo non separet.* Ora in questa divina risposta chiaramente comprendesi e la legge, e la ragione, per cui fù fatta. La legge comprendesi in quelle parole; *Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet*; le quali esprimono un assoluto comando, con cui si toglie ad ogni creato potere l' autorità di sciogliere, quanto Iddio congiunse. La ragione poi nelle precedenti. Imperciocchè se Iddio creò al principio il maschio, e la femina, e talmente gli unì che dovessero per conservare la stabilita unione abbadonare quanto avere potevano di più congiunto, come sono i genitori medesimi, e considerarsi non già come due, ma come una sola carne, siccome niuno può da sè stesso dividersi, e separarsi, così nemmeno potevano farlo i legittimamente conjugati tra loro. Tale essere l' intenzione del Divino Legislatore lo conferma l' Apostolo nella *1. ai Corint. cap. 7. v. 10.* così dicendo: *Iis, qui Matrimonio juncti sunt, præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari; e v. 39., Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit, quod si dormierit vir ejus, liberata est.* È adunque divina Legge l' indissolubilità del vincolo Matrimoniale.

Ma quando anche non vi fosse espresso positivo divin comando, la sola legge della natura bastar dovrebbe a dimostrare la medesima verità. Imperciocchè qual è il fine del Matrimoniale contratto? L' unione degli animi de' conjugati, la propagazione de' figli, e la loro ragionevole educazione; dalle quali cose bene osservate nasce la felicità non solo delle famiglie, ma della intiera umana società, e dalla trasgressione delle quali provengono innumerabili perniciosissime conseguenze. Ora tolta di mezzo la indissolubilità del contratto non può più sussistere la unione suddetta; mentre il solo pensiero, che niun legame stringa i conjugati, e che possano liberamente abbandonarsi è un validissimo incentivo allo scambievole raffreddamento, ed essendo facilissimo, che dal pensiero si passi in tal ipotesi al sospetto, può anche nascere l' avversione; laddove riflettendo alla immobile inalterabile necessità di dovere insieme convivere dà fomento all' unione, e la conferma. Che sarebbe poi della prole, se generata, il

Padre, e la Madre si potessero separare: chi ne prenderebbe la cura? Quale speranza di riuscita di figli abbandonati alla sorte? Qual sussistenza nelle famiglie? Quante discordie, e brutalità non sarebbero per succedere? Ora tutto ciò ripugna al retto lume della ragione. Dunque dalla legge naturale medesima viene prescritta l'indissolubilità del Matrimonio. E tanto è ciò vero, che anche tra le Nazioni infedeli non in tutto brutali fu custodita con gelosia, come la riconobbe tra Romani Tertulliano nell'Apologetico *cap. 6.* con queste parole: *Ubi est felicitas illa Matrimoniorum de moribus utique properata, qua per annos ferme sexcentos ab Urbe condita, nulla repudium domus scripsit.* E il primo, che ripudiò la moglie per esser sterile, Spurio Calvilio fu disapprovato, come riferisce Valerio Massimo, *lib. 2. cap. 1. Quamquam tolerabili causa motus videbatur, reprehensione tamen non caruit, quia nec cupiditatem quidem liberorum conjugali fidei præponi debuisse arbitrabatur*, e solo per effetto di somma corruttela s' introdusse la facilità de' ripudj.

Siccome poi il Matrimonio non è un semplice civil contratto, ma infra i Cristiani importa il carattere ancora di vero Sacramento; così al medesimo anche per questo Capo viene aggiunto un nuovo grado di ferma, ed immobile stabilità. Imperciocchè avendo il Redentore voluto colla Matrimoniale unione significare la unione da lui in sè medesimo eseguita e della umana natura colla divina nella sua propria persona, e della Chiesa per mezzo della carità, e della grazia, che in lei trasfonde, le quali sono immutabili, e permanenti, ne segue, che acciò si salvi una tale prerogativa debba parimente essere indissolubile il Matrimonio; onde S. Agostino, *lib. de bono Conjug. c. 24.* scrisse: *Bonum nuptiarum per omnes gentes, atque omnes homines in causa generandi est, et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in Sanctitate Sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere.*

Che se in qualche caso particolare sembri che possa essere alla natura stessa conforme lo scioglimento del vincolo Matrimoniale, qualora cioè non possa ottenersi la scambievole unione degli animi de' conjugati tra loro avversi, o intervenga l'impossibilità di aver prole, o l'impotenza di potersi soccorrere per rimediare ai pericoli della concupiscenza, come succede nelle incurabili infermità, o diuturne assenze dell' uno, o dell' altro consorte; non potendosi allora conseguire alcuno de' fini del Matrimonio: sta nondimeno immobile anche in somiglianti casi l'indissolubilità del vincolo (1) mentre la legge riguarda il bene comune, e quel-

(1) Conferma S. Agostino tale dottrina con le parole che immediatamente seguono al testo citato: *nec ipsa causa pariendi, quæ cum sola sit qua nu-*

lo, che naturalmente succede, non i casi particolari, ne' quali per altro è assai difficile, che non si verifichi o l'uno, o l'altro dei sopradetti fini, o beni del Matrimonio. *In Legibus Matrimonii*, dice l'Angelico in *4. dist. 33. q. 2. a. 1. magis attenditur quid omnibus expediat, quam quod uni competere possit*; il che osservasi in tutte le altre leggi.

Nè deve farsi alcun caso, che alcuni Principi benchè Cristiani, come fu Costantino, e Giustiniano, abbiano approvato il ripudio delle consorti, cosa, che non avrebbero fatto, se fosse di naturale diritto la indissolubilità del vincolo Matrimoniale. Poichè tutti i Principi sono soggetti alla legge divina. Ora questa a chiare note per bocca di S. Paolo sopraccitato intima, e comanda la inviolabile sussistenza del detto vincolo: *Præcipio non ego, sed Dominus uxorem a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari*; dunque le leggi umane fatte contro un tal ordine sono inique. *Aliæ sunt*, scriveva S. Girolamo, *Epist. 84., o 30. ad Ocean. Leges Cæsarum, aliæ Christi. Aliud Papinianus, aliud Paulus noster præcipit.* E S. Ambrogio, *lib. 8. in cap. 16. Luc. n. 5. Dimittis uxorem quasi jure, sine crimine, et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet, sed divina prohibet*; e per lasciare gli altri S. Giancrisostomo nell' Omilia sopra le parole dell' Apostolo *Epist. 1. ad Cor. cap. 7. Mulier alligata est legi etc. Ne mihi*, dice, *legas ab exteris conditas leges, præcipientes dari libellum repudii, et divelli. Neque enim juxta illas judicaturus est te Deus in die illa, sed secundum eas, quas ipse statuit.*

Ma pure Iddio, dicono dispensò cogli Ebrei accordando loro col libello del ripudio di sciogliere il vincolo Matrimoniale, il che non avrebbe fatto, se la sua sussistenza inviolabile fosse di naturale diritto.

Anche supposto, che col predetto libello si fosse realmente disciolto il vincolo, il che da molti si nega, nulla proverebbe contro la Cattolica verità; poichè quantunque la legge naturale sia indispensabile ne' suoi primi generali precetti, può però da Dio dispensarsi ne' precetti secondarj, che come conseguenze da quelli derivano, qualora intervengano motivi, che ne giustifichino la dispensa; egli è il Padrone assoluto, e la sua volontà, che è la regola indeficiente della equità, può disporre come più conveniente giudica la sua Sapienza. Rispetto agli Ebrei dispen-

---

pliæ fiunt, nec ea re non subsequente propter quam fiunt, solvitur vinculum nuptiale, , nisi conjugis morte. Ecco come dittatoriamente il S. Padre pronunzia la indissolubilità del matrimonio, consultando i Codici della Natura e della Grazia. Merita esser letto su questo argomento Bergier *Dizionario Art. Matrimonio.*

sò per la durezza del loro cuore. Rispetto a Cristiani la conversione di uno de' conjugi alla fede, e la professione religiosa furono i motivi da lui giudicati sufficienti per disciogliere il Matrimonio, nel primo caso anche consumato, e nel secondo quando sia soltanto rato. Ma questa è una dispensa, che viene da Dio, nè alcuna umana podestà l'ha mai legittimamente accordata, o può accordare.

Tanto rigorosa è una tale legge, che nemmeno per motivo della caduta in adulterio dell' uno, o l' altro de' consorti può mai disciogliersi il vincolo Matrimoniale. Abbiamo di questa verità chiarissime le testimonianze della divina Scrittura. Parlandone il Redentore in S. Marco *cap. 10.*, *v. 11.* disse: *Quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, adulterium committit super eam; et si uxor dimiserit virum suum, et alii nupserit, mœchatur.* E lo stesso ripetesi in S. Luca *cap. 16.*, *v. 18.* Ora una proposizione così universale esclude ogni eccezione, e circostanza; non può adunque nemmeno l' adulterio essere ragione sufficiente dello scioglimento. *Qui ergo sumus nos*, argomenta S. Agostino *lib. 1. de Adult. Conjug. cap. 9.*, *ut dicamus: Est, qui mœchatur, uxore sua dimissa, alteram ducens; et est qui hoc faciens non mœchatur? Cum Evangelium dicat omnem mœchari, qui hoc facit.*

Nè alle predette autorità deve credersi contrario S. Matteo, il quale nel *cap. 5. v. 32.*, e *cap. 19. v. 9.* pare, che eccettui il motivo della fornicazione, riferendo aver detto Cristo nel primo luogo: *Omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, fecit eam mœchari, et qui dimissam duxerit, adulterat*; e nel secondo: *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur;* imperciocchè la opposta eccezione non riguarda il vincolo, quasichè essa intervenendo, quello si disciogliesse; ma riguarda, e spiega il motivo della separazione quanto alla coabitazione, sicchè non vuol dire altro, se non che chiunque si separa dalla propria moglie, benchè sia per la gravissima causa della fornicazione, tanto, e tanto e la moglie finchè vive il marito, da cui si è divisa, rimaritandosi diviene adultera, ed è adultero il marito, se prende altra moglie, finchè vive la prima. E bisogna ben dire, che debba intendersi così, altrimenti contraddirebbe manifestamente agli altri sopraccitati Evangelisti, i quali assolutamente senza eccezione dichiarano adulteri i conjugati, se viventi i consorti, contraggano altre nozze. Oltredichè, argomenta saggiamente il Bellarmino, *lib. de Matrim. cap. 16.*, o la eccezione apposta da S. Matteo lascia la proposizione principale nella sua universalità, e allora non altro indica, se non che non debba dimettersi dal marito la moglie per qualsivoglia leggiero motivo, ma solo pel

mancamento della conjugale fedeltà; oppure la restringe al caso della infedeltà. Se prendasi nel primo senso, nulla dice di più di quello, che abbiano detto gli altri Evangelisti, e solo spiega con più chiarezza la gravità del motivo, che ricercasi per fare la separazione quanto alla coabitazione. Se poi prender si voglia nel secondo senso, bisogna anche conchiudere l'intollerabile manifesto assurdo, cioè, che sia migliore la condizione della moglie fornicaria di quella dell' innocente; poichè se per la infedeltà commessa disciogliesi il vincolo conjugale, la fornicaria potrà lecitamente rimaritarsi, e l'innocente non lo potrà. Ma per qual legge mai il delitto deve riportare vantaggio, e l'innocenza nel medesimo genere detrimento? Ripugnando adunque ciò alla equità naturale, molto più deve dirsi ripugnante alla purità del Vangelo. E per conseguenza la eccezione aggiunta da S. Matteo non altera in nulla il senso della generale asserzione degli altri Evangelisti, ma solo indica in particolare il principale motivo, come abbiam detto, della separazione quanto al convitto.

E così appunto la intendono i Padri. Erma nel suo Pastore *lib. 2. mand. 4. Si sciverit vir uxorem suam deliquisse, et non egerit pœnitentiam mulier, et permanet in fornicatione sua, et convivit cum illa, reus erit peccati ejus ... Quod si dimiserit mulierem, et aliam duxerit, et ipse mœchatur.* S. Basilio, *lib. de Virgin. circa med., Non audis quoniam qui dimissam duxerit, mœchatur? Etsi enim, ait, pro culpa dimissa est, vivit tamen vir ejus.* S. Giancrisostomo, *hom. 17. in Matt., Expulsa quoque uxor esse ejus, qui eam expulit, perseverat.* E passando da Greci a Latini, S. Girolamo, ed Ambrogio lo provano cogli assurdi, che dalla contraria asserzione naturalmente ne seguono, cioè primieramente col pericolo del concubinato: *Quia poterat*, dice il primo, sopra il citato passo di S. Matteo, *accidere. ut aliquis calumniam faceret innocenti, et ob secundam copulam nuptiarum veteri crimen impingeret, sic priorem dimittere jubetur uxorem, ut secundam, prima vivente, non habeat.* In secondo luogo il pericolo de' figli, i quali privi dell' assistenza della vera madre vivente cadrebbero in mano delle matrigue, le quali sono frequentemente la loro rovina. *Poterisne, oro*, scrive l'altro nel *lib. 8. in Luc., liberos tuos, vivente te, esse sub vitrico, aut incolumi matre, degere sub noverca? Pone, si repudiata non nubat; et hoc tibi viro debuit displicere, cui adultero fidem servat. Pone, si nubat; necessitatis illius tuum crimen est, et conjugium quod putas, adulterium est.* E finalmente S. Agostino, *lib. 1. de Adulterin. Cunjug. cap. 11.* proposto il dubbio, se sia reo di adulterio, chi si congiunge in Matrimonio con una fornicaria ripudiata dal marito; *Nonne*,

risponde, *secundum Marcum respondebitur nobis; quid quæris utrum ille sit mæchus, et ille non sit? Quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, adulterium committit. Nonne etiam secundum Lucam dicetur nobis, quid ambigitis, utrum ille, qui propter causam fornicationis uxorem dimiserit, et aliam duxerit, non mæchetur? Omnis, qui dimittit uxorem suam, et ducit alteram, mæchatur.* Non è adunque secondo i Padri la fornicazione un motivo, per cui si sciolga il vincolo Matrimoniale, ma un motivo soltanto di separarsi quanto alla coabitazione.

Avendo poi la Chiesa bevuto a questi limpidissimi fonti e nei Sinodi particolari, e negli Ecumenici confessò, e prescrisse la medesima Dottrina. In quel di Milevi, al quale intervenne lo stesso S. Agostino l'anno 416. nel Canone 17. così si esprime. *Placuit ut secundum Evangelicam, et Apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, nec dimissa a marito alteri conjugatur.* In quello di Tribur l'anno 895. *can.* 46. *Maritus vero, quamdiu ipsa*, la ripudiata, *vivat, nullo modo alteram ducat.* In quello di Fiorenza nella instruzione degli Armeni. *Quamvis autem ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud Matrimonium contrahere fas est, cum Matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit.* E in quel di Trento nella *sess.* 24. *can.* 7. *Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docuit, et docet juxta Evangelicam, et Apostolicam doctrinam propter adulterium alterius conjugum Matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero conjuge vivente, aliud Matrimonium contrahere, mæcharique eum, qui, dimissa adultera, aliam duxerit, et eam, quæ dimisso adultero, alii nupserit; anathema sit.* Circa il qual Canone è da osservarsi, che quantunque espressamente non diffinisca l'indissolubilità del Matrimonio consumato nel caso dell'adulterio, è però talmente connessa la medesima colla massima direttamente in esso stabilita, che non può negarsi l'una senza negarsi l'altra, e però da Teologi comunemente viene riguardata qual dogma già diffinito.

Contro la verità finor propugnata, oltre gli antichi Ebionei, i quali al dire di S. Epifanio, *hæres.* 30. permettevano a chiunque piacesse il far divorzio, e passare anche alle terze, e fino alle settime nozze, e Marcione, a cui Tertulliano nel *lib.* 4. scritto contro di lui *cap.* 34. obbjettava, come negando permettersi da Cristo il divorzio, asserisce poscia potersi sciogliere il Matrimonio; si sollevarono i Novatori de' nostri tempi. Lutero, al riferire del Bellarmino, *lib. de Matrim. cap.* 15., scrisse nel 1523. un libro sopra il Capo 7. della 1. ai Corintj, in cui insegna, che può sciogliersi il Matrimonio per quattro motivi. 1. *Cum falsus Christianus Conjugem Christianam deserit.* 2. *Si conjux con-*

jugem ad furtum, vel aliud peccatum inducit. 3. Si ob frequentes rixas molesta est, et gravis cohabitatio. 4. Si unus conjux diu absit. E nel libro *de Causis Matrimonialibus* scritto l'anno 1531. aggiunge il quinto, cioè che il povero, *qui cum divite Matrimonium inivit, et consumavit, posse ad aliud se transferre, si non potest retinere conjugem divitem, eo quod affines, vel amici ipsius impediant.* Il bello poi si è, che dopo nel libro *de Captiv. Babil. Cap. de Matrim.* condanna il Papa di errore, quando concede il divorzio *extra causam fornicationis* solo secondo lui eccettuata da Gesù Cristo. Non può darsi contraddizione più manifesta.

Melantone nel suo libro *de Locis tit. de Conjug.* assegna due casi soli, in cui è valida, e lecita la dissoluzione del Matrimonio, cioè *si alter Conjugum fornicetur*, e se *alterum Conjugem injuste deserat.*

Calvino *lib. 4. instit. cap. 14. §. ult.* Nella serie *errorum mendaciorum, fraudum, nequitiarum*, che secondo lui ha la Romana Chiesa aggiunto al matrimonio, enumera anche la legge da esso dichiarata tirannica, con cui ella lo ha dichiarato indissolubile quanto al vincolo anche in caso di adulterio, volendo egli, che allora possa disciogliersi, come si discioglie quando il consorte fedele abbandona l'infedele.

Bucero dilatò ancora più l'errore, pretendendo nel commento sopra il Capo 19. di S. Matteo che possa sciogliersi, e contrarne un altro *quoties uxor non se commodam viro, aut vir non se commodum uxori præbet.*

Anche ad Erasmo viene attribuito lo stesso errore nelle sue note sopra il *cap.* 7. della 1. *ai Corint.*, ma condannate dalla Sacra facoltà di Parigi le sue quattro proposizioni, procurò di spiegarle in senso Cattolico.

Il Launojo nel suo Trattato *de Regia in Matrimonium potestate* sostiene con tutto l'impegno la stessa opinione, e non potendo rispondere alla decisione del Tridentino si appigliò al miserabil partito di dire, che il Sacro Concilio riguardò, e diffinì un tal punto non come dogma, ma come cosa appartenente alla disciplina.

I Greci finalmente anche di presente sostengono lo stesso, nè si sa da quando abbia tra loro principiato. Quello che è certo, si è, che da essi difendevasi nel tempo del Concilio di Fiorenza, e a tempi del Tridentino, mentre in grazia loro fu almeno in apparenza riformato il Canone, che condannava sotto pena di anatema l'asserire la dissolubilità del Matrimonio per motivo dell'adulterio. Non è però da credersi, che tutti i Greci l'abbiano sempre sostenuto, mentre molti l'hanno riprovato, altri hanno parlato oscuramente, e di presente i Cattolici devono rifiutarlo, essendo già diffinito il contrario, come si è veduto.

Per difendere poi i sopradetti Avversarj l'erroneo loro pensamento hanno per dritto, e per rovescio ammassato autorità, e ragioni, delle quali eccone le più stringenti. Cristo argomenta Lutero nel *lib. de Captiv. Babil. cap. de Matrimon.* permise il divorzio per motivo della fornicazione, come si ha in S. Matteo sopraccitato; per altro nel Capo stesso si esprime, che non vuole obbligare alcuno al celibato, dicendo del medesimo, *qui potest capere capiat;* dunque fatto il divorzio permette di contrarre altre nozze; il che confermasi dall'Apostolo nella 1. ai Corintj Capo 7. col dire, che *melius est nubere, quam uri*.

L' argomento non può essere più stravolto. Affinchè si potesse conchiudere l'erronea conseguenza, bisognava, che l' Eresiarca provasse, che il Redentore col permettere il divorzio, avesse inteso di sciogliere anche il vincolo Matrimoniale, e col non obbligare alcuno in particolare al celibato, avesse dispensato da qualunque debito liberamente assunto; e allora ne seguirebbe, che fosse lecito, fatto il divorzio, il contrar altre nozze. Ma egli permise il solo divorzio di coabitazione, e questo soltanto per gravissimi motivi, tra quali è la fornicazione, e lasciò intatto il vincolo, dichiarando, che era un adulterio il passare ad altre nozze, vivente il consorte, o la consorte dimessa, come si è già dimostrato. Non obbligò alcuno al celibato, ma volle però, che si eseguissero i doveri preventivamente incontrati; onde siccome chi fece voto di castità, non era bensì tenuto a farlo, ma fatto deve osservarlo; così contratto legittimamente il Matrimonio, e consumato, nòn è più in libertà de' consorti il discioglierlo, e se vogliono separarsi, devono vivere continenti, e mantenere la fede data.

Nè pensò diversamente l' Apostolo; poichè dicendo, che era meglio il contrarre il Matrimonio, che rimanere incendiato dalla Concupiscenza, volle solo indicare, che le persone libere potevano farlo, ma non già le conjugate, delle quali avea antecedentemente dichiarata l'obbligazione; onde osservò S. Agostino, *lib. de Adult. Conjug. cap. 12.* che disse, *melius est nubere, quam uri;* ma non disse, *melius est mœchari, quam uri*.

Bucero nel luogo sopraccitato argomenta così. Ai Giudei per la durezza del loro cuore era permesso il ripudiar le consorti, e di contrar nuove nozze; perchè adunque non dovrà dirsi lo stesso anche de' Cristiani, ne' quali ritrovisi tal durezza di cuore, che loro non permetta il convivere insieme pacificamente? Se sussiste la stessa cagione della legge perchè non deve sussistere la legge stessa? Certamente il Figlio Incarnato non condannò cosa, che era stata stabilita dall' Eterno suo Padre; avendo dunque questi data la libertà del ripudio, e di poter passare ad altre nozze qualora la durezza del cuore non permetteva pacifica la coabitazio-

ne, lo stesso deve dirsi essere stato anche dal Redentore approvato. Finalmente Iddio ha creato il maschio, e la femina non perchè vivano solitarj. ma per convivere insieme, avendo detto nella Genesi *cap. 2. Non est bonum hominem esse solum*; e S. Paolo nella *1. ai Corint. cap. 7. unusquisque suam uxorem habeat;* dunque qualora per la durezza del cuore non possa ottenersi la pacifica coabitazione, che deve prima procurarsi con ogni mezzo, dovrà osservarsi il divino comando, e passare dopo il ripudio ad altre nozze.

Anche questo è un bisticcio simile al primo. E per mandarlo in fumo bastar potrebbe il dire, che tutto si fonda sopra un principio, che l' eretico suppone certo, mentre controvertesi ancora infra i Cattolici, cioè, che pel libello del ripudio talmente si disciogliesse il vincolo Matrimoniale, che fosse lecito il contrar nuove nozze; poichè molti insigni Teologi sostengono, che fosse illecito il contrar nuovo Matrimonio dopo il ripudio, e solo permesso per evitare maggiori disordini; il che supposto per vero rispetto a Giudei, molto più deve aver luogo rispetto a Cristiani.

Ma supponiamo pure con altri, che fosse ciò lecito sotto la legge Mosaica in vigore della dispensa da Dio accordata col libello del ripudio, ancora l' argomento nulla conchiude. Imperciocchè quello, che fu permesso a Giudei, non è permesso a Cristiani; avendo Gesù Cristo abrogata una tale permissione, e restituita al Matrimonio la sua dignità secondo la primiera instituzione. Basta leggere tutto il testo citato di S. Matteo, dove rispondendo egli alla objezione de' Farisei dedotta dalla concessione del ripudio, disse: *Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras; ab initio autem*, ecco l' instituzione del Matrimonio, *non fuit sic*; e per significare, che una tale condiscendenza non dovea avere più luogo, soggiunse: *Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem etc.* Dunque la conseguenza da Bucero dedotta più non sussiste.

Non sussiste nemmeno la ragione della legge. Imperciocchè la durezza del cuore, che regnava negli Ebrei sotto la legge Mosaica, non si ritrova, universalmente parlando, nella legge Evangelica, la quale dando la grazia, con cui fu convertito il cuor di pietra in cuor di carne, vale a dire, docile, e pieghevole alle sue impressioni, tolse il motivo predetto; e quando anche tuttora sussistesse, nondimeno non dovrebbe avere più luogo la dispensa, sì perchè il Matrimonio nell'Evangelio è un Sacramento, che conferisce tutti i necessarj ajuti per sostenere facilmente i pesi, che ha congiunti; sì ancora perchè il Cristiano è obbligato ad una perfezione maggiore. Oltredichè se l' aggravio particolare di alcuni fosse giusto motivo di dispensare generalmente dalla osservanza delle leggi, non vi sarebbero più leggi al Mon-

do; quale legge più gravosa per gl' incontinenti di quella, che gli obbliga ad astenersi dai piaceri vietati? e per questo deve accordarsi una generale dispensa?

Quanto soggiunge nella seconda conferma l'acutissimo Avversario, non può essere più insulso. Imperciocchè il Verbo Incarnato non solo non riprovò cosa ordinata dal Padre suo, ma anzi protestossi, che era venuto per darle l' ultimo compimento. Ma sapeva altresì, che quanto era stato ordinato nella legge Mosaica, era stato diretto alla sua venuta, in cui dovea abrogare quanto in quella ritrovavasi d' imperfetto, e stabilire colla suprema autorità datagli dal Padre stesso tutto ciò, che apparteneva alla perfezione dell'Evangelio. Ora questa esigeva, che si richiamasse anche il Matrimonio alla primiera sua instituzione, e si togliesse l' imperfetto, che vi era stato aggiunto per la durezza del cuore giudaico; e così fece, ordinando, che il Matrimonio fosse quanto al vincolo indissolubile; ed affinchè gli uomini potessero facilmente osservare tale legge anche nel caso, che si dovesse fare separazione tra consorti quanto alla coabitazione, diede al Matrimonio la qualità di Sacramento conferente la grazia, che ammollisce il cuore, e gli ajuti necessarj per sostenerne i pesi. E in tale ordine di cose dov' è là ripugnanza tra la volontà del Padre Eterno, e quella del suo Figlio Umanato?

L' ultima prova suppone una falsità, cioè, che Iddio abbia fatto un generale precetto a tutti gli uomini di ammogliarsi, e a tutte le femine di maritarsi. Il che è falsissimo, dopo la sufficiente propagazione dell' uman genere, avendo detto l' Apostolo nella 1. ai Corintj *cap. 7. Bonum est homini mulierem non tangere;* e *Qui non jungit Matrimonio Virginem suam, melius facit;* e che *Beatius erit, si sic permanserit*, espressioni tutte ripugnanti al comando di congiungersi ognuno in Matrimonio, e per conseguenza ne dimostrano evidentemente l' insussistenza tanto più che Gesù Cristo medesimo e col suo esempio, e colla voce esortò al celibato, commendandone l' eccellenza sopra le Nozze. Quindi il testo della Genesi addotto dall' Avversario non altro significa se non l' ordine dalla Provvidenza stabilito per la naturale propagazione dell' uman genere, che volendo, che succedesse per via di fisica generazione, e non per replicate creazioni, giudicò opportuno, creato l' uomo, di formare anche la femina; e non d'imporre un comando, che avesse generalmente a sussistere in ogni tempo, e rispetto a tutti. Parimente l'*habeat unusquisque suam* di S. Paolo indica, che chi non si sente di vivere celibe, e non abbia impedimento, che lo divieti, possa passare alle Nozze; ma se o le abbia già contratte, o siasi obbligato con voto alla continenza, espressamente ordina nella prima [illegible]stanza, che anche in caso di divorzio, *maneat innupta,*

aut viro suo reconcilietur, e nella seconda dichiara nella 1. a Timoteo *cap. 5.*, che *damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt.*

Se Cristo, replicano, con quella eccezione *nisi ob fornicationem*, avesse intesa la sola separazione materiale della coabitazione, ed uso del Matrimonio, non avrebbe risposto direttamente, ed al proposito della richiesta de'Farisei; poichè questi lo avevano ricercato circa la dimissione della consorte quanto al vincolo Matrimoniale, che per la permissione di Mosè credevano loro lecita; il che non essendo conveniente alla Sapienza di Cristo, deve conchiudersi, che la eccezione opposta riguardi il vincolo stesso.

La risposta del Redentore non poteva essere nè più saggia, nè più a proposito per confondere la farisaica superba curiosità. Due cose comprendeva la loro interrogazione, cioè se per qualsivoglia motivo potesse il marito separarsi dalla consorte, e se potesse, fatta la dimissione, sposarne un'altra. Rispose egli a tutte due; alla prima, che non era lecito il separarsi dalla consorte se non per gravissime ragioni, e ne adduce per esempio la principale, cioè la violazione della conjugale fedeltà, ma che rimaneva però inviolato il vincolo, dicendo chiaramente, che *sunt duo in carne una*, e che *quod Deus conjunxit, homo non separet.* Alla seconda poi, che non avendo Mosè accordato il libello del ripudio, se non per la durezza del loro cuore, per evitare cioè maggiori sconcerti, fatta la separazione, doveano tutti e due i consorti finchè vivevano, osservare la continenza sotto pena di farsi rei d'adulterio contraffacendo; *Quicumque dimiserit uxorem suam.....et aliam duxerit, mæchatur, et qui dimissam duxerit, mæchatur.* E tanto è vero essere questo il senso della divina risposta, che i discepoli ne conchiusero, che quando l'affare del marito colla moglie stava in tali termini, non tornava conto l'ammogliarsi; *Si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere.* E Gesù Cristo approvando il loro sentimento, soggiunse, che non a tutti davasi il lume d'intedere una tale massima; *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est;* indicando così essere lo stato di continenza assai più eccellente dello stato Matrimoniale, il che non intendevasi dai Giudei rozzi, e carnali. Nemmeno adunque per l'adulterio sciogliesi il vincolo Matrimoniale.

CAPITOLO IV.

Qualora il Matrimonio sia semplicemente rato, disciogliesi anche quanto al vincolo per la professione solenne in qualche ordine regolare dalla Chiesa approvato; o anche consumato tra conjugi infedeli quando uno di essi si converta alla fede, dentro però certi limiti, che si prescrivono. Quando poi intervengano le necessarie condizioni, e la legittima podestà, è sempre lecito il divorzio.

Quantunque nulla si abbia di espresso nelle divine Scritture circa lo scioglimento del vincolo Matrimoniale, qualora succeda prima della consumazione per motivo della Monastica professione, non per questo lascia di essere un vero dogma di fede già diffinito la sentenza, che lo asserisce; poichè ne abbiamo nella perpetua Tradizione chiarissimo il fondamento. È celebre, ed a tutti ammessa la massima di S. Agostino, *lib. 4. de Baptism. cap. 24.*, che *quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate Apostolica traditum rectissime creditur.* Ora questo appunto verificasi circa il punto, di cui trattiamo. Il Sommo Pontefice Alessandro III. nel terzo Concilio di Laterano, nell' Appendice *part. 5. cap. 1. Post consensum illum*, dice, *legitimum de præsenti datum, licitum est alteri, altero etiam repudiante, Monasterium eligere, sicut quidam Sancti de nuptiis vocati fuerunt, dummodo inter eos carnis commixtio non intervenerit; et alteri remanenti, si commonitus servare noluerit continentiam, licitum esse videtur, ut ad secunda vota transire possit; quia cum non fuissent una caro effecti, potest unus ad Dominum transire, et alter in sæculo remanere.* E ripete lo stesso al *cap. 8.* nella risposta data al Vescovo di Brescia soggiungendo, che *quod Deus in Evangelio dicit: Non licet viro uxorem suam nisi causa fornicationis dimittere, intelligendum secundum interpretationem Sacri Eloquii de his, quorum Matrimonium est carnali copula consumatum.* Innocenzo III. parimente nel Capo *Ex parte; de Convers. Conjug.*, consultato circa lo stesso dubbio così risponde: *Nos Inquisitioni tuæ taliter respondentus.... Nolentes a Prædecessorum nostrorum vestigiis declinare, qui respondere consulti, antequam Matrimonium sit per carnalem copulam consumatum, licere alteri conjugum, reliquo inconsulto, ad Religionem transire, ita quod reliquus ex tunc legitime poterit alteri copulari.* Dalle quali autentiche testimonianze chiaramente rilevasi non essere la decisione una nuova legge fatta da predetti Pontefici, ma una verità sempre riconosciuta nella Chie-

sa, e per conseguenza proveniente dalla perpetua Tradizione, di cui essi ne sono gli irrefragabili testimonj.

Alla somma autorità de' Supremi Pastori, e Maestri della Cattolica Chiesa si aggiungono i fatti da essi pure indicati. Il primo successe nel primo Secolo della Chiesa nella persona della protomartire tra le femine S. Tecla. *Hæc*, scrive S. Epifanio *hæres. 78. n. 16. Cum in Paulum incidisset, pactas nuptias dissolvit, cum primario cuidam civitatis totius, ac longe diviti nobilissimo, splendidissimoque desponsata jam fuisset. Verum terrena Sancta illa contempsit, ut cœlestium compos esse osset.* E S. Ambrogio, *lib. 2. de Virginibus cap. 3. Tecla copulam fugiens nuptialem, et sponsi furore damnata, naturam etiam bestiarum virginitatis veneratione mutavit.* Il che essendo avvenuto per insinuazione del gran Dottor delle genti evidentemente ne segue, che fino d' allora principiò ad essere valida, e lecita la dissoluzione del vincolo conjugale prima della consumazione per motivo di abbracciare lo stato di continenza.

S. Agostino, *lib. 8. Conf. cap. 6.*, racconta, che due Soldati, avendo letta la vita di S. Antonio Abbate, lasciate le loro Spose professarono il Monachismo, e queste intesa la risoluzione de' mariti, consacrarono a Dio la sua Virginità.

S. Gregorio Magno, *lib. 3. Dialog. cap. 14.*, della Vergine Gregoria dice, che *dum adolescentiæ suæ tempore, constitutis jam nuptiis, in Ecclesiam fugisset, et Sanctimonialis vitæ conversationem quæreret.... sponsum meruit habere in Cœlo, quia sponsum fugit in terra.*

Tralascíansi altri molti per brevità, poichè i soli indicati chiaramente dimostrano, che nella Chiesa sempre si è creduto, che abbracciando i conjugati, prima di consumare il Matrimonio, la vita Monastica restano liberi dal vincolo Matrimoniale, e può la comparte o contrarre altre nozze, o abbracciare il medesimo istituto di vita.

Nè vale il dire, che ne' suddetti esempj non apparisce, che fosse stato celebrato il Matrimonio colla solita formalità, vale a dire con parole, che esprimano la presentanea scambievole tradizione de' corpi, ma semplici sponsali, lo scioglimento de' quali producesi secondo i canoni dalla professione religiosa. E poi anche dato, che si parlasse di vero Matrimonio rato, affinchè potesse inferirsi lo scioglimento del vincolo Matrimoniale, bisognerebbe, che dimostrassero, che passando uno allo stato Monastico, restasse l'altro in libertà di contrarre altre nozze, il che non provandosi da' fatti addotti, ne segue, che nulla provino per l' assunto, che si pretende.

Imperciocchè rispondesi primieramente, che avendoli i Sommi Pontefici, e la Chiesa stessa intesi, non de' semplici sponsali,

ma di veri contratti Matrimoniali, l'interpretarli altrimenti è una interpretazione arbitraria, e senza fondamento, e il sostenerla ostinatamente è una intollerabile temerità. Ma rispondiamo direttamente; e quanto al primo diciamo, che le espressioni, di cui si servono gli Scrittori de' fatti riferiti, non possono propriamente parlando intendersi di puri sponsali, poichè il *pactæ Nuptiæ* il *constitutæ Nuptiæ*, *jam thalamo oppignorata*, come chiama lo stesso Fausto Manicheo S. Tecla appresso S. Agostino, *lib. 30. cont. ipsum cap. 4.*, indicano Matrimonio già celebrato, nè per altro motivo chiamansi sposi i consorti prima della consumazione, se non perchè appunto si ritrovano ancora nello stato, in cui devono essere i puri sposi, e per questo stesso la B. Vergine sposa chiamasi di S. Giuseppe, benchè fosse vera sua consorte; e per altro si sa dal medesimo S. Agostino; *Lib. 8. Conf. cap. 3.*, che anticamente era costume di non dare subito celebrata la solennità delle nozze in poter de' Mariti le spose, *ne vilem habeat Maritus datam, quam non suspiravit sponsus dilatam.*

Quanto alla seconda eccezione è la risposta evidente, cioè non essere necessario acciò consti la libertà dal vincolo nel consorte, che rimane, nè vuole abbracciare lo stesso genere di vita, che ne' prefati esempj siasi espresso avere questi contratte altre nozze; poichè è naturale conseguenza, che quando il contratto oneroso legittimamente si scioglie, ambi i contraenti restano in libertà, onde potevano, se avessero voluto, contrarre un nuovo Matrimonio, come dicono espressamente i lodati Sommi Pontefici.

Quindi il Concilio di Trento nella *sess. 24. can. 6.* diffinì: *Si quis dixerit Matrimonium ratum, et non consumatum per solemnem Religionis professionem alterius conjugum non dirimi, anathema sit.* Nè per isnervare l'autorità di tale definizione punto servono le ciarle de' Novatori, e loro aderenti, cioè non avere il Sacro Concilio avuto sufficiente fondamento per formarla, ed avere incontrato molti oppositori. Poichè chi mai potrà persuadersi, che un Concilio Ecumenico, a cui presiede lo Spirito Santo, acciò nelle sue definizioni non cada in errore alcuno, siasi mossò a stabilirla senza averne gravissimi fondamenti? quando ciò si ammetta, si potrebbero mandare in fumo tutte le diffinizioni de' Concilj da coloro, contro de' quali sono emanate. Qual maraviglia poi, che ventilandosi le materie vi sieno oppositori? sta a vedere, se le opposizioni sussistano in maniera, che sieno in egual proporzione fino alla decisione, e questa nasce non dalla maggior parte de' voti, ma per altri riguardi; oppure alla fine si convenga, e la decisione si formi con universale consenso. Ora nel caso nostro avvenne appunto in questa seconda forma. Vi furono alcuni oppositori, ma poi si rimisero al giudizio del Re-

gnante Sommo Pontefice, il quale avendo proferita la sua sentenza, tutti si uniformarono, e formossi il canone precitato. Ingiuste adunque sono le dicerie de' nemici della Chiesa, e per conseguenza devesi da ogni Cattolico venerare qual decisione di fede, la verità nel canone medesimo decretata.

Quantunque poi la vera ragione di un tale discoglimento sia solo la volontà del divino Legislatore, il quale per ispecial privilegio ha voluto nella Nuova Legge di perfezione distinguere lo stato di continenza sopra del Matrimonio, della qual volontà ci assicura, come abbiam veduto, la Tradizione: i Teologi nondimeno producono ancora alcune ragioni di congruenza. L' Angelico nel *sup. q. 61. a. 2.* la discorre così: Nel Matrimonio due vincoli contraggonsi da' conjugati; il primo puramente spirituale, e di cuore; l' altro carnale, e di corpo; quello s' incontra nella stessa celebrazione del contratto, e sussiste anche indipendentemente dalla consumazione; l' altro nasce dalla consumazione medesima, con cui divengono una sol carne. Siccome adunque questo secondo non si discioglie se non colla morte corporale; così il primo disciogliesi colla morte spirituale, che succede appunto quando uno de' consorti consacrasi a Dio con la Monastica professione, per cui abbandonando ogni terreno affetto muore al secolo per vivere unicamente congiunto col Sommo Bene.

Nella risposta alla prima obbjezione suggerisce un altro argomento dedotto dalla ragion di Sacramento, a cui fu il Matrimonio innalzato. Il Matrimonio, dice, significa la unione di Cristo con la sua Chiesa. Ma prima della carnale consumazione significa soltanto l' unione di Carità, e di grazia; consumato poi significa l' indissolubile unione fatta nella Incarnazione assumendo la natura umana a sussistere insieme con la divina nella sua stessa persona. Siccome adunque la prima si scioglie ogni qualvolta per parte dell'anima intervenga la colpa grave, il che non può intervenire nella seconda: così il Matrimonio semplicemente rato può sciogliersi senza intaccare la ragione di Sacramento; là dove il consumato è affatto indissolubile, perchè più non sussisterebbe in esso la ragione di segno. Non vi è adunque incongruenza alcuna, che per un motivo così eccellente qual è il consacrarsi al divin culto tutto sè stesso, si sciolga il vincolo Matrimoniale prima della consumazione.

Contro il dogma finora esposto insorsero Martino Chemnizio nel suo Esame contro la Sessione 24. *can. 6.* del Concilio di Trento, e i Centuriatori Magdeburgesi *lib. 2. cent. 1. cap. 12.* riferiti dal Bellarmino *Lib. 1. de Cleric. cap. 38.* pretendendo non potersi disciogliere il Matrimonio non solo consumato, ma nemmeno rato per la Monastica professione; e credono di provarlo in tal forma.

Il Matrimonio, dicono, in S. Matteo *cap.19.*, e nella 1. ai Corinti *cap. 7.* si dichiara per indissolubile. Ora che in questa dichiarazione comprendasi anche il Matrimonio soltanto rato, non può dubitarsene. Imperciocchè qual differenza v'è mai tra il rato, e il consumato? Non certo essenziale; poichè la consumazione è bensì l'atto, che compie la esecuzione del Matrimonio, ma non ne costituisce l'essenza. Dunque l'indissolubilità del vincolo si contrae anche nel Matrimonio rato, come proprietà assoluta del Matrimonio. Oltredichè anche con esso si trasferisce il dominio scambievole del proprio corpo. Dunque nè l'uno, nè l'altro de' conjugi può senza il consenso della comparte votare nello stato Monastico la continenza.

Non è difficile la risposta. Quantunque non intervenga tra il Matrimonio rato, e consumato essenziale differenza, e per questo di sua natura sia e l'uno, e l'altro indissolubile; vi è però tale differenza, che basta per dichiarare il primo capace di scioglimento, e non il secondo. Poichè nella celebrazione del primo v'interviene il consenso sempre includente la tacita condizione di non obbligarsi alla consumazione, se Iddio chiami prima o l'uno, o l'altro de' contraenti ad uno stato di maggior perfezione, la qual condizione svanisce, subito che liberamente consentano nel carnale commercio; avendocosì Iddio stabilito, come c'insegna la Tradizione, di cui la Chiesa è fedele depositaria; e per questo si accordano ai contraenti due mesi di tempo, prima de' quali non può nè l'uno, nè l'altro essere costretto a rendere il debito conjugale, acciò possano, se vogliano, o no determinarsi ad abbracciare lo stato di continenza in qualche Ordine Regolare.

Alla seconda difficoltà risponde l'Angelico sopraccitato, col dire, prima della consumazione, *non est omnino translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione, nisi interea alter conjugum ad frugem melioris vitæ convolet.* Là dove nella consumazione *completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditæ potestatis.*

Ma pure, soggiungono, Cristo disse generalmente *quod Deus conjunxit, homo non separet;* essendo adunque anche il Matrimonio rato, vero Matrimonio, non potrà la podestà Ecclesiastica scioglierlo per motivo della professione religiosa da lei soltanto instituita.

Ad un tale cavillo rispondesi, che non è la podestà umana, che discioglie per motivo della professione il Matrimonio rato, ma è Iddio stesso, che in favore dello stato di maggior perfezione approvato dalla Chiesa con la potestà a lei da esso comunicata, ha voluto accordare il discioglimento, acciò i suoi seguaci fossero in libertà di seguir la sua voce, quando li chiama.

Quando sia così, replicano, anche lo stato Clericale, essendo più perfetto del conjugale, sarà bastante per poter annullare il Matrimonio; eppure niuno ha mai ciò asserito.

Non è meraviglia, che alcuno non abbia asserito tal cosa; poichè dipendendo lo scioglimento del vincolo Matrimoniale dalla sola sovrana volontà di Dio., ha potuto accordarlo per un motivo, e non per un altro quantunque analogo: e chi può dimandargliene la ragione? Ora la Chiesa dalla Tradizione ha rilevato una tale divina determinazione, e per questo ha insegnato, ed insegna, che la Professione Religiosa lo scioglie, e non il ricevere il Sacramento dell'Ordine.

Quello, che la divina Clemenza ha accordato quanto allo scioglimento del vincolo Matrimoniale nel caso del Matrimonio soltanto rato in favore della professione solenne nello stato Monastico, lo ha più ampiamente esteso in favore della vera fede col concedere a' conjugati infedeli, qualora uno di loro sinceramente convertasi, e l'abbracci, che sciolto il primo benchè consumato possa passare a contrarne un altro, quando però concorrano le condizioni seguenti.

La prima, che de' due conjugi un solo se ne converta; poichè se tutti due abbraccino la Cristiana Religione, non possono più separarsi, mentre il Battesimo santifica il Matrimonio, non lo distrugge. *Per Baptismum*, dice Innocenzo III. nel *4. Decret. tit. 19. de Divort. cap. Gaudemus*: *non solvuntur conjugia, sed dimittuntur crimina.*

La seconda si è, che la comparte, che resta nella infedeltà, non voglia pacificamente coabitare con l'altra convertita; imperciocchè se la rimasta infedele non muove alcuna difficoltà alla convertita per motivo di religione, può ritenerla; dicendo S. Paolo nella 1. ai Corinti *cap. 7. v. 12. Si quis frater uxorem habet infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam ... sanctificatus est enim vir infidelis per mulierem fidelem, et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem.*

Dissi, che può ritenerla; perchè se non volesse, potrebbe bensì dimetterla, ma non potrebbe contrarre, essa vivente, altre nozze. *Si infidelis*, scrive l'Angelico in *sup. q. 59. a. 5. vult cohabitare sine contumelia Creatoris, idest sine hoc, quod ad infidelitatem inducat, potest fidelis libere discedere, sed discedens, non potest alteri nubere.* Altri però pretendono il contrario; ed altri distinguono i tempi, cioè che quando nella Chiesa tolleravasi la coabitazione de' conjugati fedeli cogl' infedeli, non si potesse dal fedele abbandonare l'infedele, nè contrarre nuove nozze. Ma essendosi nel sesto secolo proibita tale coabitazione in alcuni paesi, e poi universalmente per via di consuetudine, conchiudono, che il fedele possa abbandonar la comparte, e contrarre an-

che un altro Matrimonio, quando almeno non vi sia speranza, che il consorte infedele sia per convertirsi: il che devesi decidere dal Vescovo, o almeno dal Savio direttore della coscienza. Non essendo circa di ciò nulla di diffinito, lasceremo, che ognuno scelga quella opinione, che più fondata gli sembra.

La Terza condizione ricerca, che acciò il fedele convertito possa contrar nuove nozze, deve la comparte infedele essere pertinace nella infedeltà, e o non voglia coabitare col convertito, o non voglia rispettare la religione da lui abbracciata, bestemmiandone l'Autore, e insultandone i domestici seguaci della medesima, o sollecitando la comparte all'apostasia, o a commettere qualche altro peccato, e avvisata di questa totale separazione, e di volere passare ad altre nozze, essa persista nella sua perversità. Tutto ciò insegnasi sull'autorità di S. Paolo da Innocenzo III., nel Capo sopraccitato con queste parole. *Si alter infidelium conjugum ad fidem Catholicam convertatur, altero nullo modo, vel non sine blasphemia divini Numinis, vel ut pertrahat ad mortale peccatum, ei cohabitare volente, qui relinquitur, ad secunda, si voluerit, vota transibit; et in hoc casu intelligimus, quod ait Apostolus, si infidelis discedit, discedat; frater enim, vel soror, non est servituti subjectus in hujusmodi.* Soggiunge però lo stesso Sommo Pontefice, che se la comparte infedele, prima che la convertita passi pei predetti motivi alle seconde nozze, alla fine ravvedasi, e si converta, deve quella ricêverla. *Quod si conversum ad fidem, et illa conversa sequatur, antequam propter causas prædictas legitimam ille ducat uxorem, eam recipere compelletur.* Dal che ne segue, che i predetti motivi danno bensì legittimo fondamento per disciogliersi il primo vincolo matrimoniale, ma non disciogliersi semplicemente pel Battesimo, altrimente non potrebbe costringersi la comparte prima battezzata a ricevere l'altra, che dopo qualche tempo si battezza. Quindi affinchè la consorte infedele abbia tempo a risolvere, deve essere avvisata della risoluzione della comparte convertita, qualora sia moralmente possibile un tale avviso, e non intervenga nè pericolo della vita, o di perversione, o grande distanza de' luoghi, o altri simili urgenti impedimenti. Se poi o non si potesse avvisare, o si stimasse l'avviso inutile per la sua ostinazione, in tali circostanze può il fedele contrarre il nuovo Matrimonio, e allora solo sciogliesi il primo vincolo di tal maniera, che morta la nuova legittima moglie, o marito, se la comparte rimasta infedele si convertisse, non vi è più debito di riassumerla, non più sussistendo con lei il vincolo già disciolto. Per la stessa ragione, e osservate le medesime circostanze, sciogliesi il Matrimonio; qualora la comparte convertita abbracci lo stato Monastico, come sciogliesi tra' Cristiani il Matrimonio rato. *Si*

post conversionem, dice l' Angelico in *sup. q 69. a. 5. ad 4.* , *viri aliqua probabilis spes de conversione uxoris sit, non debet votum continentiæ vir emittere , nec ad aliud Matrimonium transire ; quia difficilius converteretur uxor, sciens se viro suo privatam. Si autem non sit spes de Conversione, potest ad Sacros Ordines, vel ad Religionem accedere, prius requisita uxore, ut convertatur. Et tunc si postquam vir Sacros Ordines suscepit, uxor convertatur, non est sibi vir suus reddendus, sed debet imputare sibi in pœnam tardæ conversionis , quod viro suo privatur.* Circa di che deve osservarsi che la sola professione religiosa scioglie il vincolo Matrimoniale , ma non il ricevere gli ordini Sacri, o il fare voto di continenza; poichè in nissun luogo per tali motivi viene indicato lo scioglimento predetto Onde il S. Dottore disse, che la comparte infedele perde bensì il diritto di riavere il Marito già fatto Chierico , ma non che sciolgasi il vincolo, sicchè possa o convertendosi, o non convertendosi contrarre altre nozze, come può fare, quando intervenga la professione Religiosa.

Quantunque il Matrimonio legittimo tra' fedeli già consumato non possa mai disciogliersi quanto al vincolo , si può però disciogliere quanto alla coabitazione , il che comunemente dicesi far divorzio , qualora intervengano i necessarj requisiti, vale a dire qualora vi siano gravi motivi, e la dichiarazione della legittima Podestà.

Riduconsi i primi a due capi, cioè al mutuo consenso, e al delitto. Consiste il primo nell' accordarsi i conjugi insieme o per brama di maggior perfezione, o per altro ragionevol fondamento a vivere continenti. Consiste l' altro in quattro reati , cioè nell' adulterio di una delle comparti , nella apostasia della fede di una di loro, nel pericolo prossimo che nasca dalla malizia di una di esse, con cui tenti di far cader l' altra in qualche grave peccato , e la crudele fierezza per cui si temano trattamenti gravemente nocivi nelle persone.

Ora , che in tutte queste circostanze sia lecito il divorzio , ne abbiamo validissime le ragioni. Imperciocchè riguardo al mutuo consenso per brama di maggior perfezione, Gesù Cristo medesimo lo ha espresso in S. Matteo *cap. 19. v. 29. Omnis , qui reliquerit domum, vel fratres ... aut uxorem propter nomen meum, centuplum accipiet , et vitam æternam possidebit.* Il che non potendosi intendere nè della dimissione , quanto al vincolo , nè della dimissione ripugnante la comparte dimessa, essendo contro la giustizia , deve solo intendersi della separazione volontaria di tutti due, quanto o all' uso del Matrimonio , o anche della coabitazione , come aveano fatto gli Apostoli , ai quali appunto su tal proposito rispondeva. S. Paolo parimente espone nella *cit.*

lett. ai Cor. cap. 7. v. 10. il divino comando della indissolubilità del vincolo: *Iis, qui matrimonio juncti sunt, præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere;* ma poi soggiunge; *quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.* Ammette adunque esservi qualche caso, in cui poteva farsi il divorzio nella coabitazione: e qual più ragionevole può immaginarsi di quello del mutuo consenso per motivo di pietà, o per altra conveniente ragione?

L' adulterio è un altro motivo giustissimo di fare la stessa separazione, avendolo chiaramente espresso il Redentore medesimo nel *cap. soprac.* di S. Matteo, mentre esponendo la indissolubilità del vincolo matrimoniale accordò la dimissione nel caso della fornicazione, come si è già osservato; e se il Legislatore l'accorda, chi potrà contraddire, e giudicarla illecita?

Anche l' eresia è una causa giustificante il divorzio. Imperciocchè l' Apostolo nella sua lettera a Tito *cap. 3. v. 10.*, parlando dell'eretico, gli ordina, che se dopo una, o due correzioni, non si ravvede, ne fugga la conversazione. *Hæreticum hominem post unam et secundam correctionem devita.* Ora se ciò deve farsi da ognuno, molto più potrà farsi dai conjugati, essendo l' infedeltà, come dicesi nelle Scritture, una spirituale fornicazione, opposta essa pure al bene del Matrimonio, che riguarda e il bene proprio spirituale, e l' educazione della prole nel culto vero di Dio. Osserva però l'Angelico in *sup. q. 62. art. 1. ad 3.* che passa tra la fornicazione corporale, e la spirituale circa il punto del divorzio questo divario, che la prima anche con un atto solo dà giusto motivo all' innocente consorte di separarsi; ma non già la seconda, per cui ricercasi la ostinata pertinacia nell' errore imbevuto.

Il pericolo parimente prossimo di cadere in qualche grave peccato derivante dalla malizia di una delle comparti, somministra una giusta causa di far divorzio. Il che raccogliesi chiaramente dal capo *18. v. 8.* di S. Matteo, e dal capo *14. v. 26.* di S. Luca. Disse nel primo luogo il Redentore, che se un piede, una mano, un occhio, vale a dire le cose più care ci servano di occasione di spirituale rovina, dobbiamo reciderle, e separarle da noi sotto pena di eterna morte. E nel secondo, che niuno può essere suo discepolo, che è quanto dire, salvarsi, se santamente non odia tutto ciò, che ha di più caro, non eccettuato nemmeno sè stesso: il che appunto consiste nel separarsi da tutto quello, che ci serve di pericolo prossimo di offendere Dio. Essendo pertanto tali sentenze generali, senza eccezione, devono necessariamente comprendere anche il caso, di cui trattiamo.

L' ultimo motivo del divorzio proveniente dalla fierezza pericolosa di una delle comparti, lo abbiamo espresso da Innocenzo

III. nel *cap. Litteras de Restit. Spoliat. Si tanta*, dice, *sit viri sævitia, ut mulieri trepidanti non possit sufficiens securitas provideri, non solum non debet illi restitui, sed ab eo potius amoveri.* Circa di che osservano i Teologi, che se la predetta crudeltà sia pubblica, e nota, possa anche senza aspettare la sentenza del giudice, la parte innocente separarsi non solo di letto, ma ancora di abitazione. Se poi sia occulta, o a pochi nota, può bensì separarsi dal letto, ma non dalla casa, se prima non sia dal giudice la sentenza emanata, supposto però, che la dimora non portasse congiunto un imminente pericolo, poichè il gius naturale di salvare la vita, o di esimersi da altra corporale disgrazia, dà il diritto di cercare prontamente l'asilo, e poi il soccorso della giustizia.

Tutto il fin qui detto comprese, e confermò il Tridentino nel canone 8. della *sess. 24.* con cui diffinì. *Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges quoad thorum, seu quoad habitationem ad certum, incertumve tempus fieri posse decernit; anathema sit.*

Tra le accennate molte cagioni non devono però comprendersi quei vizj, che sono puramente personali, nè recano danno, se non a chi li commette, poichè rispetto a questi non è lecito il divorzio. Così S. Girolamo, in *cap. 19. Matt. Grave pondus uxorum est, si excepta fornicationis causa, eas dimittere non licet. Quid enim si temulenta fuerit; si iracunda, si malis moribus, si luxuriosa, si gulosa, si vaga, si jurgatrix, si maledica, tenenda erit istiusmodi? Volumus, nolumus, sustinenda est, cum enim essemus liberi, voluntarie nos subjecimus servituti.*

Oltre i motivi legittimi è necessario anche l' intervento della legittima podestà, che dichiari essere giusta la separazione. Per ciò intendere con precisione fa d' uopo riflettere, che nel divorzio possano intervenire due separazioni, una privata, l'altra pubblica; consiste la prima nella separazione di letto, negando il debito matrimoniale; l' altra nell' uscire dalla casa comune, e ritirarsi a vivere lontano dalla comparte. Qualora adunque il divorzio consista nella sola prima separazione, e il motivo sia lo adulterio, può benissimo la comparte innocente farlo da sè medesima, qualora sia certa del fatto; poichè avendo l'adultero violata la fede conjugale, ha perduto il diritto, che avea, nè può più esigere quello, che essendo fedele per giustizia gli competeva; e solo sarebbe al più obbligata la parte innocente al rendimento del debito, qualora fosse astretta dalla legittima autorità con espresso comando, o colla comminatoria della scomunica, come insegnano molti gravi Teologi. Ma quanto alla seconda separazione è necessaria la sentenza giudiziaria; poichè essendo il Matrimonio un contratto pubblicamente solennizzato, e impor-

tando oltre il vincolo, che sempe dura, anche l'obbligo della coabitazione, può la sola pubblica autorità disciogliérla, ed approvarne la separazione. Tanto più, che se fosse lecito il farla ad ogni privato. si aprirebbe la porta ad infiniti disordini, che ridonderebbero in pubblico scandalo, e detrimento del bene della Civil Società, e circa un tal punto sono pari tanto il Marito, quanto la Moglie, essendo il contratto scambievole, ed egualmente onesto.

Quantuque il fin qui esposto sia indubitato, l' Angelico però nella *p. cit. q. 62. art. 1.* dopo aver detto, che *Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem in pœnam illius, qui fidem fregit, et in favorem illius, qui fidem servavit, ut non sit adstrictus ad reddendum ei debitum, qui non servavit fidem. Excipiuntur tamen*, soggiunge, *septem casus, in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor a culpa immunis est, vel utrique æqualiter culpabiles sunt.* E quindi passa alla enumerazione, cioè 1. quando il marito abbia commesso il medesimo delitto di adulterio 2. qualora sia egli stato complice della fornicazione della moglie col prostituirla. *3.* se la moglie abbia contratte altre nozze credendo probabilmente, per la lunga assenza, morto il primo marito. *4.* quando sia stata ingannata colla notturna supposizione dell' adultero da lei creduto il vero marito. *5.* se abbia commesso il fallo violentata, ed oppressa. *6.* se il marito dopo il commesso adulterio l'abbia ammessa al carnale commercio. 7. se avendo contratto il Matrimonio, mentre erano tutti due infedeli, abbia il marito ripudiata la moglie, e questa per tal motivo abbia contratte altre nozze; se poi tutti due convertansi alla fede, deve il marito ripigliarla.

Ma se nei predetti casi non è lecito il divorzio, ve ne sono alcuni altri, in cui i conjugi sono obbligati a farlo. E primieramente quando o l'uno, o l' altro, giacchè in questo punto sono eguali, persista nell' adulterio, nè dia speranza di emenda. *Qui tenet adulteram*, dicesi nei Proverbj *cap. 18. v. 32.*, *stultus est, et insipiens.* E nel capo *Si vir tit. de Adul. Si vir sciens uxorem suam deliquisse, quæ non egerit pœnitentiam, sed permanet in fornicatione, vixerit cum illa, reus erit, et ejus peccati particeps.* E nel *cap. Si quis caus. 22. q. 1. Maritus, qui cohabitaverit cum uxore adultera, tribus annis subjicitur pœnitentiæ.* Il secondo è, quando la moglie serva di mezzana per aprire ad altri la strada per commettere simili infamità. E finalmente quando sia evidente il pericolo della perversione o nella fede, o nei costumi dell'uno, o dell' altro, o dei figliuoli.

Dissi, se non vi sia speranza di emenda; poichè se il delinquente sinceramente convertasi a miglior vita, benchè l'adulterio dia motivo giusto di perpetuo divorzio; la carità però cristia-

na insegna a perdonare le offese, principalmente ai ravveduti, e molto più se il voler persistere nel divorzio fosse occasione alla parte non accettata di commettere nuove colpe. Così nel capo sopraccit. *Si vir. Quod si mulier dimissa egerit pœnitentiam, et voluerit ad virum suum reverti, debet, sed non sæpe, recipere peccatricem. Debet*, spiega la Glossa, *debito honestatis, non necessitatis, quia etiam post pœnitentiam posset eam accusare de adulterio.* Dichiara così S. Agostino nel *lib. 2. de adulter. Conjug. cap. 6.* così dicendo: *Quod autem tibi durum videtur, et post adulterium reconcilietur conjugi conjux, si fides adsit, non erit durum.... Hæc crimina in veteri lege nullis sacrificiis mundabantur, quæ in Novo Testamento in sanguine Christi mundantur; et ideo tunc omni modo prohibitum est ab alio contaminatam viro recipere uxorem..... Nunc autem postquam Christus ait adulteræ: nec ego te condemnabo, vade, deinceps noli peccare: quis non intelligat debere ignoscere maritum, quod videt ignovisse Dominum amborum, nec jam sedebere adulteram dicere, cujus pœnitentis crimen divina creditur miseratione deletum?*

Quello, che dicesi del ravvedimento circa l'adulterio, deve molto più aver luogo rispetto agli altri delitti, pei quali siasi fatto il divorzio: poichè essendo per una parte estranei al Matrimonio, non violandosi con essi la conjugale fedeltà, e rendendo per l'altra lecito il divorzio, pel solo motivo del pericolo, che seco portano, succedendo il pentimento sincero, toglesi anche la cagione del divorzio, e per conseguenza deve in tutto ripristinarsi la comune coabitazione.

Anche circa un tal punto, benchè evidente, hanno trovato che dire i pretesi riformatori. Lutero *nel lib. de Captiv. Babil. cap. de Matrimon.* Melantone *in loc. tit. de Conjug.* vogliono illecito il divorzio, sussistendo il vincolo conjugale. E il Chemnizio *in 2. p. exam.* riprende la Chiesa Romana, perchè approva il divorzio per altri motivi fuori della fornicazione, e per provarlo argomentano in questa forma.

Non devono ammettersi altre cause del divorzio, se non quelle, che Cristo stesso ha assegnate. Ora egli non ha assegnata altra causa, se non la fornicazione, con quali autorità adunque assegnasi dai Papisti molte altre?

Non sono i Papisti, che di suo capriccio assegnano le sopra esposte cause, come legittime di un giusto divorzio, ma l'Evangelio medesimo, che gli Avversarj non vogliono intendere nel suo vero senso. A buon conto il Redentore medesimo dopo avere posta la eccezione della fornicazione, nel capo stesso, come abbiamo veduto, soggiunge, che chi abbandona la moglie per motivo di maggior perfezione, avrà il centuplo, e la vita eterna. Vi

è adunque un altro motivo per far divorzio oltre la fornicazione. San Paolo sopraccitato dichiara potersi il conjuge convertito separare dall' infedele, pel solo motivo della infedeltà. Eccone un altro oltre la fornicazione; e così gli altri evidentemente raccolgonsi dai testi sopra allegati, e dalla stessa naturale equità.

Ma perchè Cristo non ha fatto menzione, se non della fornicazione, se vi erano ancora tutti gli altri indicati?

A tale inchiesta rispondesi comunemente coll' addurre due verissime ragioni della divina risposta. Avevano i Farisei, come si è detto altrove, interrogato il Redentore, se fosse lecita la perpetua dimissione della consorte per qualsivoglia motivo. Per rispondere a tale proposta addusse egli il solo caso della fornicazione; perchè questa sola dà il diritto del perpetuo divorzio, come quella, che violando direttamente la fede conjugale, merita che la comparte rea, perda ogni diritto al conjugale consorzio, e l'innocente non sia in rigor di giustizia, più obbligata ad ammetterla: il che non si verifica degli altri delitti. In secondo luogo perchè trattavasi del motivo proprio della separazione nel Matrimonio; onde non essendo gli altri proprj del solo Matrimonio, ma ancora delle altre confederazioni, per questo espresse la fornicazione, e omise gli altri, supponendo, che se scioglievano le prime, essere doveano sufficienti a sciogliere anche la conjugale, quanto cioè alla mutua coabitazione.

Intanto Cristo, replicano, proibì la dimissione della Moglie fuori del caso dell' adulterio, perchè era un esporla ai pericoli di contaminarsi con varie colpe d' impurità. Essendo dunque illecito l' esporre il prossimo al pericolo di peccare, sarà anche illecito il divorzio che seco lo porta.

È falso, che il Divin Redentore abbia proibita la dimissione della moglie, pel solo motivo della fornicazione, mentre, come abbiamo osservato, non ha esclusi, ma anzi supposti molti altri. Ed è molto più falso, che la giusta dimissione sia occasione alla parte dimessa di peccare Un Padrone ha scoperto in casa un suo servo per ladro, e lo licenzia dal suo servizio, questi vedendosi senza impiego, prende motivo di rubare, è forse colpa del Padrone, che lo ha licenziato? Lo stesso avviene nel caso nostro. La comparte innocente avendo giusto motivo di separarsi dalla comparte rea, si serve del suo diritto, che ha di porsi in sicuro o quanto all'anima o quanto al corpo; se la parte dimessa cade in peccati, non è colpa del dimittente, ma del dimesso, che coi suoi pravi costumi ha dato l' urto alla dimissione; onde la Chiesa approvando tali separazioni fa giustizia all' innocente, e non pone in pericolo alcun reo, il quale qualora sinceramente ravvedasi, può di nuovo muovere l' innocente a ripristinare la unione.

Come mai, soggiungono, può combinarsi il lecito del divorzio

colla sussistenza del vincolo conjugale? Se riflettasi a quanto dicono le Scritture, questo consiste nella individua consuetudine della vita: *Relinquet Patrem, et Matrem, et adhærebit uxori suæ. Faciamus ei adjutorium, quod sit coram ipso. Mulier non habet potestatem sui corporis, sed vir. Non sunt duo, sed una caro.* Ora il divorzio separa un consorte dall'altro. Dunque o scioglie il vincolo, o non è lecito.

Qualora si confondano le idee, non possono conchiudersi, se non errori, come appunto si fa nell'argomento proposto, di cui se pongasi in chiaro la confusione, svanisce ogni difficoltà. È falso, che il vincolo matrimoniale consista nella materiale coabitazione dei conjugati, essendo essa una pura conseguenza; sicchè se contratto legittimamente il Matrimonio uno dei conjugati andasse all'Estremo dell'Oriente, e l'altro in Occidente, e vivessero per molti anni in una tale distanza, sempre sussisterebbe il vincolo, e vi sarebbe divorzio. Imperciocchè quello consiste nella mutua obbligazione di spirito, con cui il marito s'impegna ad essere tutto della moglie, e a non prenderne altra, essa vivente, e lo stesso succede della moglie verso il marito; così spiegasi dall'Apostolo ai Romani *cap. 7. v. 2. e. 3.* e nella *1. ai Corint. cap. 7. v. 39.* (1) Laddove il divorzio consiste nella semplice materiale separazione di letto, e di casa. I testi pertanto addotti provano solamente, che non debba separarsi il marito dalla moglie, nemmeno con tal materiale separazione, quando non intervengano motivi legittimi, che la giustifichino, non che il vincolo matrimoniale essenzialmente consista in tale unione; altrimenti ogni qual volta si separassero di abitazione, e di letto, si scioglierebbe tal vincolo, e per conseguenza ognuno sarebbe in libertà di contrarre nuove nozze, assurdo non solo contrario alla manifesta autorità della Scrittura, ma anche alla medesima ragione naturale.

---

(1) Ecco i testi della Scrittura che l'Autore, consultando la legge della brevità, ha omessi. *Quæ sub viro est mulier*, dicea S. Paolo a' Romani, *vivente viro alligata est legi: si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri. Igitur vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro: si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro.* Ripete l'Apostolo la stessa dottrina ai Corintj. *Mulier*, dice, *alligata est legi quanto tempore vir ejus vivit: quod si dormierit vir ejus, liberata est: cui vult, nubat, tantum in domino.*

CAPITOLO V.

Quantunque a Patriarchi post diluviani sia stata da Dio Sovrano Legislatore, con ispecial dispensa accordata la pluralità delle mogli nel tempo stesso. nell' Evangelica Legge però fu espressamente proibita dal Redentore, sicchè da un solo con una sola può contraersi valido, e lecito Matrimonio, il quale validamente, e lecitamente ripetesi, qualora o l' uno o l' altro consorte resti veramente libero dall' antecedente contratto vincolo.

Siccome per comune consenso degli autori condannasi Lameco, il quale fu il primo, che violasse la primitiva istituzione del Matrimonio di propria volontà, collo sposare due mogli, onde il Sommo Pontefice Niccolò I. scrivendo al Re Lottario, chiama un tale attentato un adulterio, e un delitto. *An non districta ultione ferendus est, qui in duabus uxoribus adulterium Lamech, et flagitium imitatus esse dignosceris?* Così dai Padri concordemente giustificasi la medesima pluralità nei Patriarchi, e nei loro Successori. Poichè quantunque una tale moltiplicazione fosse contraria alla istituzione primiera, ed ai fini secondarj del Matrimonio, non ripugnava però al fine primario qual è la propagazione, ed educazione della prole. Onde Iddio Sovrano Legislatore e per promovere la moltiplicazione del genere umano dal diluvio quasi distrutto, e per prefigurare molti futuri misterj dispensò con interna ispirazione dalla legge, che imponeva la unità della moglie con un solo marito, e permise a questo di prenderne più di una. Essere così avvenuto, la Scrittura stessa non oscuramente lo indica, mentre rappresenta i Patriarchi stessi come prediletti di Dio, il che non avrebbe fatto, se senza la divina dispensa avessero moltiplicate nel tempo medesimo le consorti. *Audiens*, dice il Crisostomo *hom. 26. in Genes.* di Giobbe indicando il primo motivo, *quod accepit, et majorem natu, et postea minorem, ne turberis... tunc enim quia principia erant, permissum fuit cum duabus, vel tribus, vel pluribus misceri, ut humanum genus propagaretur.* E S. Agostino *cap. 17 de Bono Conjugal.*, indica il secondo con dire. *Nunc quippe nullus pietate perfectus filios habere nisi spiritualiter quærit; tunc vero ipsius pietatis erat operatio, etiam carnaliter filios procreare; quia illius populi generatio nuntia futurorum erat, et ad dispensationem propheticam pertinebat.* E nel *cap. 18. Sicut Sacramentum plurium nuptiarum illius temporis significavit futuram multitudinem Deo subjectam in terrenis omnibus gentibus; Sic Sacramentum Nu-*

ptiarum singulorum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subjectam Deo futuram in una cœlesti civitate.

Ma essendo venuto il Redentore per compiere tutte le figure, e rimettere il tutto nella sua perfezione abolì intieramente l'accordata dispensa, e decretò che in avvenire si celebrassero le nozze, come si fece da Adamo ed Eva, cioè che un solo non potesse avere che una sola moglie con vincolo indissolubile, nè potesse nè l'uno, nè l'altra contrarne altre, se non disciolto intieramente il primo vincolo nelle maniere, che si sono già dichiarate. Abbiamo di ciò chiarissimo il fondamento nelle Divine Scritture. Imperciocchè Gesù Cristo nella risposta data ai Farisei circa il libello del ripudio, disse, come si è riferito di sopra, che un tale ripudio era stato accordato da Mosè per la durezza del loro cuore, ma che nella sua primitiva istituzione non fu così, avendo Iddio creato un uomo solo, ed una sola femina, e che vi aggiunse, che fatto il contrario dovea il marito abbandonare e Padre, e Madre, e stare unito alla sua moglie, con cui era divenuto una sola carne, conchiudendo; *Itaque jam non sunt duo, sed una caro, quod ergo Deus conjunxit, homo non separet;* e finalmente pronunziò il suo nuovo decreto. *Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit mœchatur, etc.* Ora se per sentenza del Redentore la pluralità delle mogli ripugna alla primitiva istituzione del Matrimonio, se divide in molti quella carne, che era divenuta di due una sola, se è adultera la congiunzione con altri vivente la parte dimessa, e ciò generalmente senza eccezione, ne segue con evidenza essere stata abrogata universalmente la una volta accordata dispensa, e per conseguenza la poligamia attuale essere una turpitudine non solo illecita, ma ancora invalida.

Quindi è, che S. Paolo in ogni luogo, dove parla del Matrimonio, sempre esprime una moglie sola in singolare, *Unusquisque suam uxorem habeat. Præcipio non ego, sed Dominus uxorem a viro non discedere. Alligatus es uxori, noli etc. Si autem acceperis uxorem, non peccasti.* Il che certo non avrebbe fatto, se nella Legge Evangelica fosse stata permessa l'attuale pluralità delle mogli.

Alle Scritture Evangeliche concordano i Padri. S. Ambrogio *lib. 1. de Abraham cap. 7. Non licet tibi, uxore vivente, ducere aliam, vam et aliam quærere cum habeas tuam, crimen est adulterii.* S. Agostino *lib. 2. de Adulterin. Conjug. c. 3.* recitate le parole dell Apostolo ai Rom. *cap. 7. Quæ sub viro est mulier etc. Hæc verba Apostoli totiens repetita,* soggiunge, *toties inculcata vera sunt, viva sunt, sana sunt plana sunt. Nullius viri posterioris mulier uxor esse incipit, nisi prioris esse desiverit; esse autem desinet uxor prioris, si moriatur vir ejus; non si fornicetur.*

Ora quanto al vincolo conjugale è eguale nei conjugi l'obbligazione. Se adunque secondo S. Agostino la moglie non lascia di essere moglie del primo marito, nè può rimaritarsi, finchè egli vive; nemmeno il marito lascerà di essere marito della prima moglie, finchè essa vive, e per conseguenza essa vivente non potrà prenderne altre.

E tale è sempre stata la persuasione, e dottrina della Cattolica Chiesa. Imperciocchè Innocenzo I. nella *epist. 3. ad Exuperium cap. 6.* dalle parole di Cristo in S. Matteo *cap. 19. v. 9. Qui dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, mœchatur*, ne inferisce essere cosa manifesta, *eos qui interveniente repudio, vel uxore vivente, quamvis dissociatum videatur esse conjugium, alii se Matrimonio copularent, adulteros esse.* Niccolò I. nella risposta *ad Consult. Bulgar. cap. 51. Duos tempore uno habere uxores, nec ipsa origo humanæ conditionis admittit, nec lex Christianorum ulla permittit.* E Innocenzio III. *nel cap. Gaudeamus de Divort.* argomenta in tal forma dalle sopraccitate parole di Cristo, *Si uxore dimissa, duci alia de jure non potest, fortius et ipsa retenta, per quod evidenter apparet, pluralitatem in utroque sensu circa Matrimonium reprobandam.* E finalmente il Tridentino *sess. 24, can. 2.* diffinì: *Si quis dixerit licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum; anathema sit.*

Se fosse vero quanto scrive Socrate nella sua Storia, *lib. 4. cap. 31* il primo, che abbia tentato di autenticàre la poligamia attuale nella Legge Evangelica, dovrebbe credersi l'Imperatore Valentiniano I., poichè riferisce, che vivente la legittima sua moglie Serena, si congiunse in Matrimonio anche con Giustina, e pubblicò un editto, con cui dava la permissione di così fare, a chiunque fosse piaciuto. Ma osservano gli eruditi, tra i quali Enrico Valois nelle sue note sopra il citato Istorico, essere affatto inverisimile, ed incredibile un attentato sì obbrobrioso per un principe Cattolico, mentre avrebbe permesso contro i dettati dell'Evangelio ciò, che i Gentili Imperatori avevano con legge vietato, come si ha nel libro 1. del Codice *ad Legem Juliam. de Adulter. Neminem*, ordinarono Diocleziano, e Massimiano, *qui sub ditione sit Romani Nominis, binas uxores habere posse vulgo patet, cum etiam edicto Prætoris hujusmodi viri infamia notati sint, quam rem competens judex inultam esse non patiatur.* E certamente niun altro Istorico, e tra gli altri Ammiano Marcellino, lo ha rammemorato. Nè S. Damaso Sommo Pontefice, nè gli altri Vescovi, avrebbero taciuto contro un disordine sì scandaloso. S'ingannò adunque Socrate, e disonorò senza proposito la memoria di quell'Augusto, il quale amò bensì disordinatamente Giustina vivente Serena, ma non la sposò, se non dopo la sua

morte, onde ebbe due mogli, ma successivamente, e non insieme.

La gloria di una tale innovazione era riservata al gran riformatore Lutero, il quale dopo avere scritto nel 1525. nel suo Commentario sopra il *cap. 16.* della Genesi, non essere nè comandata, nè proibita la pluralità attuale delle mogli, ma libera, e che egli non voleva introdurre un tal costume, ma che nemmeno lo poteva riprovare, il che da lui si ripete nella proposizione 62., trattando della Bigamia dei Vescovi l'anno 1528. Nella famosa consulta dei principali suoi aderenti con inaudito scandalo di tutta la Cristianità l'anno 1539. si dispensò con Filippo Langravio di Assia di potere, vivente la prima moglie, sposarne un'altra. Errore, che poi si abbracciò dagli Anabattisti. E per giustificare una sì infame condotta argomentavano i Consultori in tal forma.

Il Matrimonio fu istituito nello stato dell'Innocenza, in cui non essendovi ribellione di concupiscenza con tutta facilità poteva restringersi a due soli; ma nello stato presente dopo il peccato, essendosi ribellata la concupiscenza, non può aver luogo la restrizione predetta, se non con somma difficoltà, e per questo Iddio dispensò coi Patriarchi, e dietro il loro esempio si proseguì sino alla venuta del Messia; dopo la quale sussistendo lo stesso disordine nella concupiscenza, perchè non potrà accordarsi la moltiplicità delle mogli?

Quante empietà rinchiudonsi in poche parole! È verissimo, che il Matrimonio fu istituito nello stato dell' Innocenza, ma che dovea sussistere ancora dopo il peccato colle medesime condizioni, poichè Adamo cacciato dal Paradiso, e i susseguenti Patriarchi fino al diluvio, eccettuato Lamech condannato da tutti qual adultero, osservarono esattamente l' unità della moglie. Distrutto il genere umano dal Diluvio era necessaria la sua moltiplicazione, la quale per l' accorciamento della vita umana non poteva, come avanti, sì facilmente ottenersi colla unità delle mogli. Onde Iddio giudicò di accordar la dispensa di prenderne molte, ma non pel motivo di secondare gli stimoli della sfrenata concupiscenza, nè i Patriarchi istessi avevano altro fine se non la medesima moltiplicazione del popolo prediletto, dalla cui discendenza sapevano, che dovea nascere il Messia.

Tanto poi è lontano dal vero, che dopo la venuta di Cristo possa aver luogo una tale dispensa, che egli medesimo la levò, e volle, che si rimettesse il Matrimonio nella sua primitiva perfezione di un solo con una sola, come si vede espresso nell'Evangelio sopraccitato. E un Lutero con quattro de' suoi avrà la temerità di contraddire al medesimo divino Legislatore? Il quale se annullò la dispensa, innalzando il Matrimonio alla dignità di Sacramento, gli comunicò ancora l'efficacia di conferire tutti quelli sovrannaturali ajuti, da cui fortificati i conjugi potessero reprimere, e

vincere l' impeto smoderato della sensualità, e contenersi dentro i giusti confini; mentre per altro per evitare l'illecita incontinenza era sufficiente una sola moglie, e un sol Marito, come disse l' Apostolo: *Propter fornicationem autem unusquisque suam uxorem habeat, et unaquæque suum virum habeat*. Nè di presente può più aver luogo nemmeno per la moltiplicazione o degli uomini in generale, o de' fedeli; poichè il mondo è già ripieno di abitatori, e i Cristiani non si moltiplicano colla generazione naturale, ma colla spirituale della fede, e del Battesimo, il quale non si ristringe ad una sola nazione, ma a tutte senza eccezione si estende, onde anche per questo capo fu giustissima l' abolizione della accordata dispensa fatta dal Redentore.

Se però la prima istituzione, alla cui forma fu ridotto il Matrimonio, obbliga i conjugati alla unità di uno solo con una sola, non obbliga per questo ad osservare la continenza, qualora disciolgasi legittimamente il primo vincolo, come succede nella morte dell' uno, o dell' altro consorte, sicchè il superstite può, se vuole passare a contrarre altre nozze, ogniqualvolta successivamente disciolgasi l' anteriore contratto; quindi è certo qual dogma di fede essere quanto illecita la poligamia simultanea, altrettanto lecita la successiva.

Dimostrano con evidenza tal verità in primo luogo le divine Scritture. Interrogato il Redentore da' Sadducci, di chi dovesse essere dopo la universale risurrezione la moglie che avea avuti nella vita mortale sette mariti? Rispose *nel cap.* 22. di S. Matteo. *v.* 29. *Erratis nescientes Scripturas, neque virtutem Dei. In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in Cœlo.* Ora se la moltiplicità de' Matrimonj successivamente contratti fosse illecita, non avrebbe data una tale risposta, la quale suppone, che la indicata moglie fosse salva coi suoi mariti; ma avrebbe detto, che in Cielo non entrano i bigami. L' Apostolo nella sua ai Romani *cap.* 7. *v.* 2., *e* 3. parla più chiaro dicendo: *Quæ sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi; si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri: Igitur vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro; Si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri, et non sit adultera, si fuerit cum alio viro.* E nella 1. ai Corinti *cap.* 7. *v.* 29. *Si dormierit vir ejus liberata est, cui vult nubat, tantum in Domino.* Nelle quali parole chiaramente apparisce, non essere ristretta la libertà de' conjugati rimasti liberi dal primo vincolo di contrarre altre legittime nozze, e per conseguenza essere lecita la poligamia successiva.

E tale è sempre stato il sentimento de' Padri. Erma nel primo secolo della Chiesa nel suo libro del Pastore, *lib.* 2. *mand.* 4. così si esprime: *Si vir, vel mulier decesserit, et nupserit aliquis*

illorum, numquid peccat? Respondeo, qui nubit non peccat, sed si per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud Dominum. Serva ergo Castitatem, et Pudicitiam, et cives Deo. Sentenza in tutto simile a quella dell'Apostolo nella sopraccit. ai Corinti *v. 8. Dico autem non nuptis, et viduis; bonum est illis, si sic permaneant; sicut ego; Quod si non se continent nubant, melius est enim nubere, quam uri.* Lodavasi adunque fino d'allora la continenza, e vi si esortavano i fedeli come a cosa più conforme alla Evangelica perfezione, ma non si condannavano le nozze legittime replicate. Clemente l'Alessandrino nel secondo Secolo, *lib. 3. Strom. p. 336. Si cui Apostolus propter intemperantiam, et ustionem ex venia secundum concedit Matrimonium, hic quoque non peccat ex Testamento, non est ex lege prohibitus, non implet autem summam illam perfectionem, quæ agitur ex Evangelio.* S. Gregorio Nazianzeno *orat. 39.* intitolata: *In Sancta lumina;* così argomenta contro Novaziano. *An ne juvenibus quidem viduis, propter ætatis lubricum ineundi Matrimonii potestatem facis? At Paulus hoc facere minime dubitavit. . . At hæc minime post baptismum, inquis. Quo argumento id confirmas; aut rem ita se habere proba; aut si id nequis, ne condemnes. Quod si res dubia est, vincat humanitas, et facilitas.*

A' Greci concordano i Latini; vagliano per tutti S. Girolamo, e S. Agostino. Il primo nella Lettera 30., e 50. a Pammacchio, in cui fa l'Apologia de' suoi libri contro Gioviniano. *Aperiant*, dice: *aures obtrectatores mei, et videant me secundas, et tertias nuptias concessisse in Domino. . . . non damno bigamos, immo nec trigamos, et si dici potest, Octogamos.* L'altro nel libro *de Bono Viduit. cap. 11. e 12. Ne arbitreris vel secundas nuptias crimen esse; vel quascumque nuptias, cum sint nuptiæ, malum esse. Non itaque illas a te damnatas velim esse, sed spretas. Bonum ergo continentiæ vidualis luculentius decet, cum pro illo vovendo, et profitendo possunt contemnere, quod et libet, et licet. . . De tertiis, et quartis, et de ultra pluribus nuptiis solent homines movere quæstionem; unde ut breviter respondeam, nec ullas nuptias audeo damnare, nec eis verecundiam numerositatis auferre.* Onde Eugenio IV, istruendo gli Armeni dichiarò come dottrina della Chiesa essere lecite le nozze successivamente celebrate. *Quoniam nonnullos asseritur quartas nuptias tanquam condemnatas respuere, ne ubi peccatum non est, esse putetur... declaramus non solum secundas, sed etiam tertias, et quartas, atque ulteriores, si aliquod canonicum impedimentum non obstat, licite contrahi posse.* Nulla adunque anche per sentimento della Chiesa ritrovasi d'illecito nella successiva poligamia.

Quantunque ciò sia indubitato, considerate le seconde nozze

in sè stesse, riguardo però allo spirito del Cristianesimo, Spirito di grazia, e di perfezione, la Chiesa stessa sul fondamento delle Scritture, e de' Padri, ha sempre dimostrato un desiderio sincero, che sciolto una volta il primo vincolo Matrimoniale, i fedeli si astenessero dall'incontrarne de' nuovi. Di ciò infatti parlando l'Apostolo nella *cit. lett.* ai Corinti *cap. 7. v. 8. Dico autem*, scrive, *non nuptis, et viduis, bonum est illis, si sic permaneant, e v.39.* Dopo aver detto, che sciolta la donna colla morte del Marito dal vincolo, può rimaritarsi con chi le piace, soggiunge: *Beatior autem erit, si sic permanserit secundum meum consilium.* Massima, che era poi invalsa in fra i fedeli, come attesta e Teofilo d'Antiochia, *lib. 3. ad Autolicum circ. med.* dicendo: *penes Christianos modestia, et temperantia florent, continentia viget, unius uxoris legitimum Matrimonium servatur*. E Minuzio Felice nel suo dialogo: *Nos pudorem non facie, sed mente præstamus, unius Matrimonii vinculo libenter inhæremus, cupiditatem procreandi aut uxorem scimus, aut nullam.*

La quale persuasione era frutto della dottrina de'Padri. Poichè Tertulliano ancora Cattolico *lib. 2. ad Uxorem cap. 1.* così scriveva. *Apostolus de Viduis quidem, et innuptis, ut ita permaneant, suadet, cum dicit: cupio omnes meo exemplo perseverare*. S. Ambrogio, *lib. de Vid.*, *cap. 11. Pro consilio dicimus, non pro præcepto imperamus, provocantes potius viduam, quam ligantes, neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non probamus sæpe repetitas; neque enim expedit, quidquid licet.* S. Girolamo nella sua lettera 91. o 11. a Gerunzia, o Agerunchia. *Quod igitur*, dice, *damnamus secunda Matrimonia? minime; sed prima laudamus. Abjicimus ab Ecclesia bigamos? Absit. Sed monogamos ad continentiam provocamus*; e poco dopo. *Aliud est, quod vult Apostolus. Aliud quod cogitur velle. Ut concedat secunda Matrimonia, meæ est incontinentiæ, non illius voluntatis. .... Duæ sunt Apostoli voluntates, una, qua præcipit.... Altera, qua indulget... Vult nos permanere post nuptias sicut seipsum...sin autem nos viderit nolle, quod ipse vult, incontinentiæ nostræ tribuit indulgentiam.*

Impugnatori della finora esposta Cattolica verità furono fra gli antichi erranti i Montanisti, de' quali, come riferisce S. Agostino nel *lib. de Hæres. c. 26.*, bevè il veleno anche il gran Tertulliano; e i Novaziani, come si ha da Teodoreto, *lib. 3. Hær. fabul. cap. 5.* i quali tutti sostennero essere affatto illecite le seconde nozze. Non ardirono di ciò asserire i Novatori Moderni, ma per lo spirito di contraddire alla Chiesa Romana si sognarono di attribuirle l'errore de' precedenti Eretici, spacciando, come fa il Chemnizio *2. p. exam.* citato dal Bellarmino *lib. 1. de Matrim. cap. 9.*, non volere ella, che si benedicano le seconde nozze, perchè non sono Sacramento, ma fornicazioni.

Credevano i primi di trovare l'appoggio del loro errore nelle Scritture, come si può vedere in Tertulliano nel libro da lui scritto già Montanista *de Monogamia*. Imperciocchè dicevano l'instituzione primiera del Matrimonio, fu di uno con una, e Gesù Cristo venne a ristabilire una tale unità, la quale violasi con le seconde nozze; e quantunque sia morta o l'una, o l'altra parte, non però deve credersi sciolto il vincolo già contratto, dovendosi conservare l'affetto verso di lei; e se deve la ripudiata riconciliarsi col marito, nè può rimaritarsi, molto più deve conservare la fede verso la comparte, che in pace trapassò, e deve con lei convivere nella eterna vita.

Nè il testo da noi sopraccitato dall' Apostolo punto suffraga, poichè in esso non vuol dir altro, se non che il gentile conjugato che si converte, può ritenere la moglie, che già avea; e siccome parlava alla Chiesa nascente, così per indulgenza loro ciò concede, e non già, che sia lecito il rimaritarsi dopo la morte della consorte; altrimenti si contraddirebbe, avendo detto scrivendo agli Efesi *cap. 1.*, che tutto si rinnovò in Cristo, e ai Galati essere noi discendenti d'Isacco, che fu Monogamo, e nella 1. a Tito *cap. 3.* che non si ammettano nel Clero i bigami: cose tutte, che non possono sussistere, se avesse asserito lecite le seconde nozze.

Anche i grandi ingegni qualora abbandonano la regola infallibile della Chiesa, cadono negli errori più manifesti. L'instituzione primiera del Matrimonio importa bensì, che un solo con una sola si accoppj, e a questa era opposta l'attuale pluralità delle mogli, e su la sua forma Gesù Cristo, togliendo la dispensa accordata, riformò il Matrimonio. Ma nè la prima istituzione, nè la rinnovazione ebbe mai per oggetto la proibizione delle seconde nozze, nelle quali parimente appuntino si verifica l'*erunt duo in carne una*, e finchè vivono, non possono separarsi con altro Matrimonio. Intanto poi la ripudiata, o dimessa deve, o vivere continente, o riconciliarsi col marito, perchè sussiste il vincolo già contratto; ma per quanto la comparte defunta sia stata e prediletta, ed amante, e il vincolo matrimoniale, che importava l'*erunt duo in carne una*, è già disciolto, sicchè non è più adultera secondo l'Apostolo la comparte rimasta, se con un altro si associa. Nè ciò si oppone alla unione di affetto, che la comparte rimasta deve alla defunta; poichè l'affetto che a lei deve, è affetto di carità, con cui deve amare una persona, che una volta le fu congiunta anche col corpo, ma che non è più; laddove l'affetto dovuto alla comparte vivente è conseguenza del vincolo, che sussiste, che li fa essere, e quanto al cuore, e quanto al corpo una sol cosa. Non vale adunque la parità.

L'indulgenza, di cui parla l'apostolo, non riguarda il lecito delle seconde nozze, quasichè essendo prave in sè stesse, le permette come un mal minore; ma le riguarda in confronto della vedo-

vile continenza, rispetto alla quale importano imperfezione; onde l'Apostolo, che bramava di promuovere ne' fedeli la prima, qualora, disse, alcuno incorra il pericolo d'incontinenza, è meglio, che passi ad altre nozze, che rimanere abbruciato dallo smoderato ardore della Concupiscenza: *Hoc autem dico*, ripetiamo il testo intero, *secundum indulgentiam*, *non secundum imperium; volo enim vos esse sicut meipsum .... Dico aut non nuptis, et viduis bonum est illis si sic permaneant, sicut et ego; quod si non se continent, nubant, melius est enim nubere, quam uri.*

La innovazione fatta da Cristo, di cui parla agli Efesj, comprende la riparazione intera de' danni recati al Mondo dal peccato: *Instaurare omnia*, dice, *in Christo quæ in Cœlis, et quæ in terra sunt.* Ora l' instaurazione è un rimettere le cose nello stato da cui sono decadute; siccome adunque nello stato primiero il Matrimonio escludeva la pluralità attuale delle mogli, stata dopo permessa, Cristo, come abbiamo detto anche di sopra, lo rinnovò alla stessa forma; ma siccome in essa non si vietavano le seconde nozze successivamente contratte, così nemmeno egli le proibì, anzi implicitamente le permise, mentre dando la ragione di tale riforma, disse, che così dovea farsi per non dividere in molti una sola carne; il che verificandosi anche nelle seconde nozze, viene ad osservarsi la prescritta forma del Matrimonio primiero Nè la monogamia d'Isacco prova, che i suoi discendenti non potessero rimaritarsi, ma solo al più, che non avessero più di una moglie insieme. Per altro la discendenza nostra da Abramo e da Isacco non deve reputarsi secondo il Matrimonio carnale, ma secondo la fede; questa fu che costituì e l'uno, e l'altro Patriarca dei credenti; e siccome la moltiplicità delle mogli non toglie ad Abramo tale prerogativa, così la monogamia non la conferì ad Isacco, di cui stimansi veri discendenti non i soli monogami, ma tutti i veri fedeli, che imitano la sua fede, e tanto c' insegna l'Apostolo scrivendo ai Romani *cap. 9. v. 7. Neque qui semen sunt Abrahæ omnes filii, sed qui filii sunt promissionis, æstimantur in semine;* e però l'esempio nulla serve per gli Avversarj

Il non volere finalmente l'Apostolo, che i bigami sieno promossi all' Ecclesiastico Ministero, in niente pregiudica al lecito delle seconde nozze; mentre ciò prescrive per riguardo della eccellenza del medesimo Ministero, il quale rappresentando Cristo Sposo unico della unica sua Chiesa, doveano anche i Ministri rappresentare tale unione nella maniera più perfetta che fosse loro possibile: il che non significandosi con tutto il rigore se non nelle prime nozze, e solo imperfettamente nelle seconde, per questo ordinò, che i bigami fossero esclusi. Non vi è adunque alcuna contraddizione nell' Apostolo, benchè riconosca per lecita la poligamia successiva.

I più moderni Avversarj, riconoscendo il dogma, per provare che la Chiesa Romana lo rigetta, argomentano in questa guisa. I Concilj citati da Graziano, come il Neocesariense *can.3.*, condannano alla pubblica penitenza i bigami, e nel 7. proibisce a preti l'intervenire al convito celebrato nelle seconde nozze, *maxime cum præcipiatur secundis nuptiis pœnitentiam tribuere.* Si proibisce da Alessandro III., e Urbano III. *Extravag.* de *Secund. Nupt. Cap. Capellanum*, e *Cap. Vir autem* di benedire le seconde nozze. Ora tutto ciò indica, che da Romani si tengono per illecite.

Falsa, falsissima impostura. Il motivo, per cui nel citato, e in altri antichissimi Concilj si sottoponevano i bigami alla pubblica penitenza, non era perchè si credessero illecite le seconde nozze, poichè il Concilio Niceno nel Canone 8. apertamente le approva, mentre parlando de' Novaziani, che volessero ritornare alla Chiesa prescrive *ut scripto profiteantur, quod Catholicæ, et Apostolicæ Ecclesiæ dogmata suscipiant, et sequantur, idest et bigamis se communicare etc.* Tutta la ragione adunque di quella legge non era se non una medicina penale della incontinenza, che portava a contrarre le seconde nozze, non perchè queste fossero credute illecite. E tanto rilevasi dal primo Canone del Sinodo Laodiceno, in cui si approvano tali nozze, e nondimeno si condannano i contraenti alla penitenza. *De his, qui secundum Ecclesiasticam regulam, libere ac legitime secundis nuptiis juncti sunt, nec occulte nuptiarum copulam fecerunt, oportet, ut parvo tempore transacto vacent orationibus, et jejuniis, quibus etiam juxta indulgentiam communionem reddi decrevimus.*

Quanto ai citati Sommi Pontefici si risponde non avere essi proibita la benedizione nuziale, perchè credessero illecite tali nozze, e non siano un vero Sacramento; ma perchè non importano la perfetta significazione del Sacramento, vale a dire non significano la unione di Cristo con la Chiesa nella maniera, con cui esprimesi dalle prime; e poi perchè essendo stati gli Sposi già benedetti nelle prime, non è conveniente, che ripetasi la stessa benedizione. Osserva però l'Angelico, in *sup. q. 64.a. 2.*, che *si Virgo contrahat cum Viro, qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiæ benedicuntur;* e ne dà la ragione; perchè soggiunge, si salva in tale caso in qualche maniera la significazione del Sacramento relativamente alle prime nozze; imperciocchè quantunque Cristo abbia una sola Chiesa per Isposa, ha però molte persone a sè sposate nella medesima Chiesa; laddove l'anima non può avere più Sposi fuori di Cristo, e però la donna, che rappresenta un tale Sposalizio, posto, che sia vedova, non si benedicono le nozze *propter defectum Sacramenti*, cioè per la imperfezione del significato della Unità di Cristo con la Chiesa, non perchè non sieno un vero Sacramento, come dimostra nel corpo dell'Articolo.

CAPITOLO VI.

Se si consideri il Matrimonio come un contratto innalzato alla dignità di Sacramento, la Chiesa ha tutta l' autorità di stabilire le condizioni, senza delle quali o sia illecito, o invalido; e di giudicare le controversie, che riguardano detti punti; e di dispensare ne' casi, in cui intervengano giusti motivi dalla osservanza delle stabilite condizioni.

Siccome il Matrimonio può considerarsi sotto due riguardi tra sè distinti, cioè come un contratto puramente civile, e come un contratto dalla divina autorità del Redentore innalzato alla dignità di vero Sacramento della sua nuova Alleanza; così non può dubitarsi, che riguardato sotto il primo aspetto, come realmente lo fu fino all' Evangelio, ed anche di presente rispetto agli infedeli, possa la podestà temporale stabilire tutte quelle condizioni, che alla retta ragione convenienti si giudichino, acciò si celebri in maniera, che promova, e non perturbi la politica tranquillità. Imperciocchè se alla civile podestà compete il prescrivere le leggi, affinchè si osservi la equità negli altri contratti, e ne abbiano la necessaria sussistenza, e valore; molto più a lei apparterrà l' invigilare, e prescrivere quanto ricercasi pel valore, e decenza di un contratto, dalla retta celebrazione del quale dipende almeno in gran parte il bene essere di tutta la civile società. *Matrimonium*, dice l' Angelico *4. cont. Gent. cap. 78. quatenus ordinatur ad bonum naturæ, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem, et sic dicitur esse naturæ officium; in quantum vero ordinatur ad bonum politicum, subjacet ordinationi legis civilis.*

Nè vale il dire, che essendo il Matrimonio di naturale diritto non deve andare soggetto alle umane positive determinazioni. Poichè egli è di naturale diritto quanto alla propagazione della spezie, che al principio del Mondo dovendosi moltiplicare, tutti doveano congiungersi in Matrimonio; ma popolata sufficientemente la terra, cessò un tale precetto rispetto a particolari, e solo rimase l'obbligazione, in chi voleva abbracciarlo, di celebrarlo nelle maniere legittime in ordine al bene comune della società, la quale è parimente ingiunta dalla legge naturale. Ora queste devono stabilirsi dalle podestà superiori, le quali riguardano per oggetto il bene comune o temporale, o spirituale. Può anche dirsi, che nel Matrimoniale contratto interviene il naturale diritto in quanto prescrive, che sia volontario, esente da ogni esteriore violenza, ed escludasi ogni turpe condizione, e sia indissolubile quanto al vincolo, e in questo senso è immutabile, nè può ingerirvisi l' umano

potere; ma rispetto alle altre circostanze, che concorrono a renderlo più stabile, e più perfetto, dipende dalle umane leggi, secondo che ricerca la pubblica utilità.

Circa l'altro riguardo, vale a dire considerato come un contratto civile innalzato all'essere di Sacramento, come lo è tra Cristiani, se la podestà temporale possa pure stabilire condizioni, le quali non osservate lo rendano invalido, dividonsi in due sentenze i Teologi, altri tenendo la parte affermativa, altri la negativa. Noi li lasceremo disputare, non essendo cosa, che appartenga alla fede, e passeremo a dimostrare la cattolica verità, che riguarda il potere della Chiesa circa un tale punto.

E ne prendiamo il primo fondamento dalle divine Scritture. Volendo Gesù Cristo ridurre il Matrimonio alla vera sua primitiva instituzione, dichiarò, come si è detto di sopra, che *omnis, qui dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, mœchatur, et qui dimissam a viro ducit, mœchatur*; e S. Paolo *mulier alligata est legi quanto tempore vir ejus vivit*. Ora ciò che vuole dire; se non prescriver quell'impedimento, che dappoi chiamossi *impedimentum ligaminis*? Lo stesso Apostolo ne indusse un'altro, che dopo si denominò *disparitas cultus*: mentre nella 2. ai Corintj *cap. 6. v. 14.* prescrive loro *nolite jugum ducere cum infidelibus*. È vero, che parla della comunicazione degli infedeli nel convivere, e conversare, ma essendo la conversazione Matrimoniale, che per essere giogo, diffonde in essi la denominazione di conjugati assai più stretta, e famigliare di tutte le altre, se proibisce queste, molto più deve intendersi avere proibita anche quella. E se nella prima agli stessi Corintj permette, che il conjuge convertito se ne rimanga con l'infedele, fu una connivenza usata, supposto il Matrimonio già contratto, sulla speranza di potere con tal mezzo ottenere la sua Conversione, la quale svanita dà tutta la libertà al fedele di separarsi; *Si infidelis discedit, discedat; non enim servituti subjectus est frater, aut soror in hujusmodi*. Onde S. Girolamo nel *libro 1. adv. Jovin.* confrontando i due citati testi disse: *Ignoscit Apostolus infidelium conjunctioni, quæ habentes maritum in Christum postea crediderunt, non iis, quæ cum Cristianæ essent, nupserunt gentilibus*, e poco dopo soggiunge, *quod Cristianæ omnino non licet Ethnico nubere*; e lo conferma con l'esempio di Abramo, che scongiurò Eliezer a non trovare al suo figlio Sposa straniera, e con altri testi della stessa divina Scrittura. Ecco dunque due esempj dell'autorità della Chiesa nel prescrivere le condizioni, con le quali deve celebrarsi il Matrimonio. Ora che ne' seguenti Secoli siasi in essa conservata la medesima autorità, solo può dubitarne, chi può dubitare, se ad essa abbia Cristo conferita tutta l'autorità necessaria per bene dirigere i fedeli al fine loro soprannaturale, che è il proprio suo

oggetto; il che sarebbe una empietà ripugnante alla Provvidenza amorosissima, e sapientissima del divino Legislatore.

E di fatto la Chiesa medesima dal suo principio fino ad ora l'ha sempre esercitata, persuasa senza dubbio di averla ricevuta dal divino suo Sposo, nè mai ad alcuno de'Principi secolari saltò nella fantasia di querelarsi di avere essa in ciò fare attentato una usurpazione de' loro proprj diritti, anzi ne hanno rispettate le leggi, e sono a lei ricorsi per ottenere circa un tale punto quanto giudicarono conveniente. Indichiamone alcuni fatti. Il Sommo Pontefice Siricio nella sua Lettera ad Imerio, proibì che nè i Monaci, nè le Vergini consacrate al Signore contraessero Matrimonj adducendone per ragione la proibizione de'Canoni, *quum id Ecclesiastica jura condemnent;* il che indica essere stata molto prima di lui fatta la legge. Innocenzo I. nella lettera 9. *ad Probum* dichiarò nullo il Matrimonio contratto da un uomo, mentre la sua moglie era schiava, e fu obbligato a riceverla, e separarsi dall'altra. S. Gregorio Magno *Epistola 64.*, *lib. 11.* alla richiesta fattagli da S. Agostino Vescovo, e Apostolo dagl'inglesi (1) sino a qual grado di consaguinità fosse permesso a fedeli il congiungersi in Matrimonio, risponde non doversi avere alcun riguardo alla legge della Romana Repubblica, che permetteva i Matrimonj tra fratelli, e sorelle, o tra i loro figli, ma solo essere permesso fino alla quarta, o terza generazione; essere poi affatto illecito nella seconda, come con la matrigna, o con la cognata. Ecco varj impedimenti dalla Chiesa stabiliti.

Nè solo pei Sommi Pontefici esercitò la medesima autorità, ma ancora ne'Concilj adunata. In quel di Elvira nel quarto Secolo *can. 15.* vieta il dare in Matrimonio a Gentili le Vergini Cristiane; e nel *16.* di non darle agli Eretici, se non si convertano alla fede; e nel *61.*, *e 66.* dichiara incestuose le nozze con la sorella della propria moglie, e con la figliastra; quel di Ancira dello stesso tempo *cap. 11.* dichiarò nullo il Matrimonio contratto con le donzelle rapite, ancorchè dal rapitore deflorate; e per lasciare gli altri il IV. Late-

(1) Questo S. Agostino era Monaco Benedettino nel Monistero di S. Andrea in Roma, essendo pontefice S. Gregorio il grande. Questo Papa volle spedirlo in Inghilterra in compagnia di altri Monaci Benedettini a predicare in quell' Isola il Cristianesimo. L'apostolato di Agostino ebbe grandi risultati. Alle prime prediche Etelberto Re di *Kent*, e dieci mila Inglesi furono battezzati nel giorno di Natale. Gregorio creollo Vescovo, ed Agostino passò in Francia per consagrarsi. Ritornato in Inghilterra Etelberto gli concesse uno stabilimento in Cantorbery; ed essendosi propagato il Cristianesimo il Papa creò parecchi Vescovi, e costitui Agostino loro Metropolitano Arcivescovo di detta città *cum usu Pallii.* Molte cose, appartenenti a questo Santo Agostino sono scritte da S. Gregorio Magno *lib. 11. Epist.*; e la dottrina, riferita dall'Autore su gli impedimenti della *Consaguinità* si trova nel *lib. 12. Responsa* ad Augustinum. *Respons. 6.*

ranese del Secolo *13 cap. 50.* restrinse i gradi di consanguinità al quarto grado. E finalmente il Tridentino nella *sess. 24. de Reformat. cap. 1.* dichiarò invalidi i Matrimonj clandestini, che per avanti erano per validi riconosciuti; e nel Canone 3. diffinì in generale: *Si quis dixerit eos tantum consanguinitatis, et affinitatis gradus, qui Levitico exprimuntur, posse impedire Matrimonium contrahendum, et dirimere contractum, nec posse Ecclesiam in nonnullis illorum dispensare, aut constituere, ut plures impediant; et dirimant, anathema sit.*

Che poi mai alcun Cattolico principe non siasi lagnato di usurpazione, ma anzi abbia rispettate le leggi, ed autorità anche in questa materia della Chiesa, ne abbiamo certissimi i documenti. Nel 6. Secolo il Sommo pontefice Vigilio ingiunse a Teodeberto Re di Francia la separazione dalla Vedova di suo fratello da lui sposata. Innocenzo III. obbligò Filippo Augusto a richiamare, e ritenere per sua legittima consorte quella, che avea ingiustamente ripudiata, e licenziare la concubina, e così altri.

Vediamo ancora, cosa abbiano fatto gli stessi Principi secolari. Childerico ne' Capitolari dell'anno *595. a. 1.*, comandò, che le nozze incestuose si riformassero secondo le determinazioni de' Vescovi, e accusò, come narra S. Gregorio Turonense *lib. 5 cap. 18.*, in un consesso di Vescovi il Vescovo Pretestato di avere contro i Canoni sposato Meroveco con sua Zia, cioè colla moglie di suo Zio. Carlomanno nel Concilio Leptinense l'*anno 743. cap.3.* volle, che *adulteria, et incesta Matrimonia prohibeantur, et emendentur Episcoporum judicio.* E lo stesso fece Carlo Magno, come si può vedere ne' Capitolari *lib. 5. n. 5., e 7.*, e dopo la sentenza de' Vescovi si separò da Berta figlia del Re Desiderio, come impotente alla generazione, e sposò *Sanctissimorum Sacerdotum judicio* Ildegarde. Finalmente per qual motivo gli Ambasciatori di Francia fecero istanza a Padri del Concilio di Trento acciò proibissero i Matrimonj furtivi, e clandestini, se non fossero stati persuasi della autorità della Chiesa? Anche la podestà secolare adunque la riconobbe.

Nè mancano validissime le ragioni, ma per brevità ne produrremo una sola. Egli è certo essere la Chiesa una spirituale, ma però visibile società stabilita dal divino Legislatore per dirigere gli uomini al loro ultimo fine con l'osservanza de' mezzi da lui medesimo stabiliti. Ora per conservare il buon ordine in ogni società regolata, è necessaria l'autorità per decidere le difficoltà, che possono insorgere, e prescrivere quello, che è necessario al conseguimento del fine, a cui è diretta. Essendo adunque il Matrimonio il mezzo stabilito per moltiplicare non uomini soltanto nell'essere fisico, ma nell'essere di fedeli cultori del vero Dio, onde bene educati, e imbevuti delle massime del Vangelo formino un Popolo

Santo del Signore, e per conseguenza sia santa la propagazione, e la educazione, deve necessariamente essere nella Chiesa il potere per istabilire quanto è necessario per un tale fine, fine tutto spirituale, e che non è l'immediato oggetto della secolare giurisdizione Onde l'Angelico disse nel luogo sopraccitato; *Quod ad bonum Ecclesiæ ordinatur, oportet quod subjaceat regimini Ecclesiastico.* Dunque il negare alla Chiesa l'autorità di stabilire le condizioni, senza delle quali non può essere santo, e valido il Matrimonio, è un distruggere la Chiesa stessa, e farla divenire una società la più ridicola, che dir si possa. Oltrediché il Matrimonio è un vero Sacramento Evangelico. Come adunque potrà negarsi alla Chiesa l'autorità di prescrivere quanto ricercasi per la valida, e lecita formazione, e amministrazione del medesimo?

Sopposto poi un tale principio, naturalmente ne segue alla Chiesa pure appartenere la cognizione, e decisione delle controversie, che possono insorgere in tal materia, e dispensare dalle sue leggi, qualora lo giudichi conveniente; e tanto abbiamo veduto deciso dal Tridentino, il quale però determina nel *cap. 5. de Reform.* nella *cit. sess.*, che *in contrahendis Matrimoniis vel nulla omnino detur dispensatio, vel raro; idque ex causa, et gratis concedatur. In secundo gradu numquam dispensetur nisi inter magnos principes, et ob publicam causam..*

I nuovi pretesi riformatori Lutero nel *lib. de Captiv. Babil. cap. de Matrimon.*, e Calvino *lib. 4. Instit. cap. 19. §. 37.* coi loro seguaci, siccome negano al Matrimonio la ragione di Sacramento, così considerandolo qual semplice civil contratto, lo vogliono anche solo dipendente dalla sola secolare podestà. Lo stesso affermò Marco Antonio de Dominis nella sua *Republ. Christian. lib. 5. cap. 11.* Anche il Launojo quantunque riconosca il Matrimonio per Sacramento, per difendere la regia podestà, e toglierla alla Chiesa asserì il medesimo errore; ma volendo rispettare almeno in apparenza la decisione del Tridentino si sognò di stravolgere il significato delle parole, col dire, che col nome di Chiesa s' intendono i Principi Secolari, quasi che tutto il mondo non sappia, che quando si dice Chiesa che ordina, che comanda, s' intende una podestà affatto diversa dalla laica, e secolare; e nel caso nostro poi è ancora più assurda una tale immaginazione; poichè il Concilio di Trento vuole, che si attribuisca alla Chiesa quel potere, che le negavano i Novatori. Ora questi distinguevano la Chiesa dal Principe secolare, e accordavano ad esso ciò, che a quella negavano; come adunque col nome di Chiesa nel citato canone possono intendersi i principi temporali?

Ma vediamo, con quali armi tentino di abbattere la Cattolica dottrina. Primieramente dove, dicono, ritrovasi nella Scrittura, che Cristo abbia alla Chiesa data l' autorità di prescrivere impe-

dimenti annullanti il contratto matrimoniale? In nissun luogo. Dunque è un arbitrio, che si è usurpato la Chiesa Romana. Anzi avendo Dio nel Levitico *cap. 18.* espressi i gradi, ne' quali proibisce il contrarre Matrimonio, abbastanza dimostra, che niun altro impedimento, almeno dirimente, non dovea aggiungersi.

Dove ritrovasi nelle Scritture, che Cristo abbia conferito alla Chiesa sua l' autorità di prescrivere gl' impedimenti indicati? In tutto il Testamento Evangelico rispondiamo. Poichè con esso, nè credo, che alcuno di sana mente potrà negarlo, si è fondata la Nuova Chiesa; vale a dire la società de' fedeli. Dunque si è a lei comunicata la podestà di ordinare quanto era necessario pel buon ordine della medesima. Si è a lei conferito il potere di assolvere, e di legare, di correggere, e giudicare. Essendo pertanto la retta formazione, e amministrazione de' Sacramenti il mezzo principale per la santificazione de' fedeli, non dovrà dirsi, che a lei sia stata dal divino Fondatore conferita l' autorità di prescrivere quello, che secondo le circostanze fosse confacente al medesimo oggetto? e per conseguenza anche circa il contratto matrimoniale, da cui dipende la santa moltiplicazione del popolo fedele?

L' avere Iddio prescritti nel Levitico i gradi di Consanguinità al più proverebbe, che circa la consanguinità non si potesse nè aggiungere, nè levare, ma non già, che non si potessero per altre giuste ragioni prescrivere le condizioni opportune. Ma è falso, che da una tal prescrizione possa inferirsi non avere la Chiesa l' autorità di fare nuove determinazioni anche circa i gradi della medesima consanguinità, a riserva di quelli, che sono di naturale diritto, e lo erano avanti anche la Legge Mosaica; poichè tutto ciò, che da questa fu prescritto di cerimoniale, fu abrogato dall' Evangelio. Circa di che non può abbastanza ammirarsi la cecità di Lutero, il quale nel sermone *de Moyse*, e altrove dice, che *Moyses non pertinet nisi ad Judæos, non ad Christianos, non ad Gentiles. Nullus ergo apex, aut punctum ad eos pertinet.* E poi nel *Lib. de Captiv. Babil. cap. de Matrim.* vuole, che i Cristiani non sieno obbligati ad altri gradi, se non ai proibiti nel Levitico. Può darsi contraddizione più manifesta? Ora i gradi dal Levitico enumerati, a riserva de' sopra indicati, che di presente pure si osservano, perchè di naturale diritto, erano puramente cerimoniali; poichè se tali non fossero stati, avrebbero obbligato anche prima di Mosè; eppure abbiamo gli esempj chiari in contrario, poichè Giacobbe, *Gen. cap. 29.*, sposò due sorelle insieme viventi. Il Padre di Mosè, *Exod. cap. 6.* sposò una sua zia, ed altri; furono adunque abrogati da Cristo, e la sua Chiesa potè prescriverne altri, come giudicò spediente alla maggior perfezione, e Santità del Matrimonio divenuto un Sacramento.

Se ciò fosse vero, soggiungono, avrebbe la Chiesa autorità circa la sostanza de' Sacramenti, che per altro ella medesima confessa di non avere. Imperciocchè se può prescrivere impedimenti, che dirimano, può fare, che il contratto matrimoniale non sia valido, e per conseguenza variare la materia del Sacramento.

E verissimo. che l' autorità della Chiesa non si estende alla sostanza de' Sacramenti, vale a dire non può variare in essi la vera materia, e forma istituite da Cristo; ma può bene dichiarare, che solo in tali circostanze intervenga la vera materia, e forma. Quando stabilì, che pel valore della assoluzione Sacramentale era necessaria la giurisdizione nel ministro sopra del penitente, nòn attentò nulla circa la sostanza del Sacramento, ma solo prescrisse la condizione necessaria per la retta formazione del Sacramentale giudizio. Così anche nel Matrimonio, determinando le condizioni, senza delle quali il Sacramento non vale, dichiara, che senza di esse non interviene la vera materia, e forma, perchè non essendo in tal caso le persone abili a contrarlo, tenterebbero di fare un Sacramento senza le parti essenziali, che sono la traslazione del dominio del proprio corpo, e il consenso scambievole sensibilmente espresso della volontà. E così si espresse il Tridentino *sess. cit. cap. 1. de Reformat.* parlando de' Matrimonj Clandestini. *Qui aliter, quam præsente Parocho, vel alio Sacerdote de ipsius Parochi seu Ordinarii licentia, et duobus, vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos Sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit.*

La podestà, replicano, della Chiesa è tutta spirituale: come adunque potrà ingerirsi ad annullare un contratto in sè stesso naturale, e civile?

Se il Matrimonio fosse stato da Cristo lasciato nel suo essere naturale e civile, e non vi avesse aggiunta la ragione di Sacramento, la Chiesa siccome non entra negli altri contratti, che per decidere se sieno giusti, o usurarj, lo stesso avrebbe fatto anche del Matrimonio; e di fatto quanto a quelle circostanze, che lo accompagnano meramente temporali e civili, ella non se ne prende veruna pena. Ma essendo divenuto un Sacramento, tutto ciò, che riguarda la sua santità e valore, a lei appartiene, e per conseguenza con tutta ragione può e deve prescrivere, quanto ricercasi, acciò sia trattato con tutti quei riguardi, che si esigono per tale oggetto.

CAPITOLO VII.

Indicate brevemente le diverse spezie di Condizioni dalla Chiesa stabilite per la valida, e lecita celebrazione del Matrimonio, si dimostra non doversi tra quelle, che lo rendono invalido, enumerare il consenso de' Genitori rispetto ai figli, la mancanza del quale lo può rendere soltanto illecito.

Le condizioni, che concorrono alla celebrazione del matrimoniale contratto, in tre classi distinguonsi; altre lo precedono, altre l' accompagnano, e altre si presuppongono non esistenti. Quelle, che lo precedono, sono gli sponsali, e le Proclamazioni. Consistono quelli nella reciproca obbligante promessa di contrarre a tempo opportuno il Matrimonio. Le seconde sono quelle pubblicazioni, che si fan da Parrochi della promessa, e stabilita celebrazione tra le due determinate persone in tre giorni di festa convenientemente distanti uno dall'altro. I primi quantunque non vi sia alcuna ecclesiastica legge, che obblighi a contrarli, la consuetudine però ragionevolissima gli ha introdotti, acciò i futuri conjugi possano seriamente considerare la grandezza del carico, che si vogliono assumere, possano con maggior comodo disporsi a ricevere con frutto il Sacramento, e finalmente per potere verificare le condizioni nel contratto enunciate; e S. Agostino aggiunge nel *lib. 8.* delle *Confess. cap. 3.* acciò cresca tra'consorti futuri la stima affettuosa, con cui devono riguardarsi: *Institutum est, ut jam pactæ sponsæ non tradantur statim, ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit sponsus dilatam.*

Le pubblicazioni sono di necessità di precetto Ecclesiastico, come si ha dal IV. Concilio di Laterano *c. 51.* per assicurare la validità e santità del Sacramento, vale a dire acciò si possano rilevare gl'impedimenti occulti, se mai vi fossero. Ed affinchè una precauzione sì salutare non servisse di pretesto a' maligni d' intorbidare maliziosamente i matrimonj, il Tridentino nel luogo sopraccitato approvata la Lateranense prescrizione, soggiunge il mezzo opportuno per impedire un tal disordine così dicendo: *Quod si aliquando probabilis fuerit suspicio Matrimonium malitiose impediri posse, si tot præcesserint denunciationes, tunc vel una tantum denunciatio fiat, vel saltem parocho et duobus, vel tribus testibus præsentibus Matrimonium celebretur. Deinde ante illius consumationem denunciationes in Ecclesia fiant, ut si aliqua subsint impedimenta, facilius detegantur, nisi Ordinarius ipse expedire judicaverit, ut prædictæ denunciationes*

remittantur, quod illius prudentiæ et judicio S. Synodus relinquit.

Le condizioni dalla Chiesa prescritte, che devono accompagnare la celebrazione del Matrimonio, sono la presenza del Parroco, e di due, o tre testimonj. Il che fu stabilito dal Tridentino soprallegato per evitare i gravissimi inconvenienti, che possono nascere dalla clandestina, e affatto occulta sua celebrazione, e con tal rigore determinò, che si osservasse, che senza un tal requisito lo dichiara nullo ed invalido.

Le condizioni, che si devono presupporre come non esistenti, sono quelle, che col nome d' impedimenti sogliono indicarsi; poichè se alcuna di esse si verificasse in uno de' contraenti, o illecito, o invalido renderebbe il Sacramentale contratto. Distinguonsi questi nelle due note classi; in quelli, che semplicemente impediscono di contrarre il Matrimonio, e lo rendono illecito, ma lo lasciano nel suo vigore, e però impedienti denominansi, e di presente sono quattro compresi in questo verso: *Ecclesiæ vetitum, tempus, sponsalia, votum.* Vale a dire: La proibizione fatta dalla Ecclesiastica podestà per qualche ragionevol motivo di passare alla celebrazione delle nozze. Il tempo, in cui dalla Chiesa si vieta la solenne celebrazione delle medesime, cioè l'Avvento sino all'Epifania, e dalla Feria *4.* delle Ceneri sino all' Ottava di Pasqua. Gli Sponsali validi sussistenti con altra diversa persona. E il voto semplice di Castità. E in quelli, che qualora intervengano, rendono non solo illecito, ma ancora invalido il Matrimonio, e quindici di presente si enumerano compresi ne' seguenti versi:

Error, Conditio, Votum, Cognatio, Crimen,
Cultus disparitas, Vis, Ordo, Ligamen, Honestas,
Amens, Affinis, si Clandestinus, et Impos,
Si Mulier sit rapta, loco nec reddita tuto.

La spiegazione de'quali, siccome importa lo scioglimento di molte difficoltà, che si trattano diffusamente da' Moralisti, così non appartenendo al nostro istituto, solo ci ristringeremo nel dimostrare contro dei pretesi riformatori non doversi tra gl' impedimenti dirimenti includere la mancanza del consenso de' parenti rispetto a' Matrimonj de' respettivi loro figliuoli, nè per nissuna Legge o naturale, o divina positiva avere i Genitori l'autorità di annullare simili Matrimonj.

Per vedere, che per naturale diritto non competa l' autorità predetta ai Genitori, consideriamo il Matrimonio nel suo essere nativo. Questo non altro importa se non il consenso mutuo di due persone di differente sesso, tra le quali non vi sia impedi-

mento, che le renda inabili a prestarlo in ordine alla traslazione del dominio de' proprj corpi per la legittima propagazione della prole. Ora i figli, e le figlie sono liberi quanto alla disposizione de' proprj corpi. *Puella* dice l' Angelico *in sup. q. 45. a. 5. ad 1.*, e lo stesso dicasi del figlio. *Puella non est in potestate Patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat, sed quasi filia ad educandum, et ideo secundum hoc, quod libera est, potest se in potestatem alterius absque consensu Patris dare; sicut etiam potest aliquis vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cum sit persona libera.* Dunque assolutamente parlando, quando i figli prestano sinceramente l' attuale libero consenso con animo di contrar Matrimonio, realmente il contraggono, benchè inscii, o anche contraddicenti i Genitori; e, contratto, non possono essi per questo solo capo annullarlo. *In iis*, soggiunge l' Estio in *4. dist. 28. §. 1.*, *quæ ad statum vitæ totius pertinent, cujusmodi sunt matrimonium, et continentia perpetua, et vita monastica, liberum unumquemque esse convenit, ac soli Deo subjectum; quæ sane libertas multum minueretur, si ex consensu parentum conjugia liberorum dependerent.*

Anzi insegna l' Angelico sopraccitato, che in tali Matrimonj sussiste non solo la ragione di contratto, ma ancora quella di Sacramento. *Ubicumque* (dice nel secondo argomento *sed contra*) *est debita materia, et debita forma Sacramenti, ibi est Sacramentum; Sed in occulto Matrimonio servatur debita materia, quia ibi sunt legitimæ personæ ad contrahendum, et debita forma, quia ibi sunt verba de præsenti consensum exprimentia. Ergo est ibi verum Sacramentum.* Essendo secondo esso tutto il rimanente di pura accidentale solennità, non di essenza del Sacramento, *quia ad hoc*, dice nel corpo dell'articolo, *adhibentur, ut Matrimonium convenientius fiat. Unde si omittantur, verum est Matrimonium, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.*

Che poi nemmeno il divino Diritto positivo imponga ai figli tale dipendenza dal consenso de' genitori, che senza di esso non possano validamente contrarre il Matrimonio, dalla medesima divina Scrittura manifestamente raccogliesi. Imperciocchè nella Mosaica Legge neppur parola ritrovasi di tal comando, e facendo tante minaccie contro ai figli disubbidienti, circa il nostro punto nulla si trova. E prima della promulgazione della Legge abbiamo chiari gli esempj in contrario. Nella Genesi *cap. 26.* si narra avere Esau sposate due femine contro la volontà d' Isacco, e di Rebecca: *Duxit... uxores duas... quæ ambæ offenderant animum Isac, et Rebeccæ*, e *cap. 28.* una terza parimente contro la volontà del Padre, nè per questo si disciolsero tali Matrimonj,

nè per questo titolo nella Scrittura vi è indizio, che fossero giudicati nulli, mentre apertamente, e assolutamente le chiama mogli, *Uxores*. Giacobbe *Gen. 49. e 30.* contrasse bensì il primo Matrimonio col consenso de' Genitori, ma gli altri due, che contrasse con Rachele, e con le due serve, furono contratti senza loro saputa. E chi mai potrà credere, che un Patriarca sì santo abbia voluto trasgredire la legge o naturale, o divina, se vi fosse stata, e Dio medesimo non lo avesse ripreso, mentre anzi lo riempiè di abbondanti benedizioni? Quindi il Tridentino nella citata *sess. cap. 1. de Reformat. Jure*, dice, *damnandi sunt illi, ut eos Sancta Synodus anathemate damnat... qui falso affirmant matrimonia a filiis familias sine consensu parentum contracta irrita esse, et parentes ea rata, vel irrita facere posse*. È adunque dogma di fede non essere necessario pel valore del Matrimonio de' figli il consenso de' Genitori. E ciò che dicesi di questi, deve molto più intendersi del consenso de' Tutori, e Curatori nel tempo, in cui i figli sono pupilli, o minori, e benchè abbiano gravi motivi per impedire i loro Matrimonj.

Contro l' esposto dogma il primo, che abbia principiato a garrire, fu Erasmo nel suo Colloquio *de Matrimonio*, in cui dice essere la Cattolica sentenza un dogma, che *nec naturæ consensus approbat, nec Veterum leges, nec Moyses, nec Evangelia, aut Apostolica doctrina*. Più manifestamente adottarono l'errore Lutero, nel sermone *de Matrimon.*, solo di suo capriccio facendo la distinzione, se sia nata, o non nata prole, asserendo nel primo caso essere valido, ma nel secondo potersi annullare da'Genitori. Calvino parla con petulanza ancora più sfacciata nel *lib. 4. inst. cap. 19. §. ult.* Poichè tra le leggi, che i Romani Cattolici *partim in Deum impias, partim in homines iniquissimus sancierunt*, enumera anche *quod conjugia inter adolescentulos parentum injussu contracta, firma, rataque maneant*. A' suoi Capi si congiungono i sedotti loro seguaci, tra' quali si segnalò il Chemnizio col raccogliere tutti gli argomenti degli altri per dimostrarlo. Ascoltiamone i principali.

Il Matrimonio, dicono, deve essere una congiunzione fatta da Dio, dicendo Cristo *quod Deus conjunxit*. Ma come può dirsi congiunzione fatta da Dio un Matrimonio contratto contro il suo espresso comando? Non comanda egli a' figli di ubbidire in tutto a' suoi Maggiori? Così almeno lo intende l' Apostolo ai Colossensi *cap. 3. Filii obedite parentibus per omnia?* Dunque anche circa il Matrimonio. Se adunque questo contraggasi contro il loro consenso, sarà un Matrimonio contro il volere di Dio, e di niun valore. E di fatto nel *cap. 22.* dell' Esodo espressamente si dice, che lo stupratore di una Vergine debba dotarla, e averla in moglie, se il Padre consenta, ma non già, se questo contradice. E

nel *cap. 30.* de' Numeri si dà l' autorità al Padre di annullare il voto fatto dalla figlia. Dunque molto più avrà il potere di annullare la promessa fatta nel Matrimonio.

L' argomento è un puro miserabile equivoco di parole, quale spiegato, nulla conchiude. Il Matrimonio può considerarsi e nella sua istituzione, e nella sua esecuzione. Sotto il primo riguardo dicesi, ed è congiungimento divino, perchè da Dio medesimo stabilito, come sono tutti gli altri Sacramenti. Ma nella esecuzione, siccome interviene la volontà della creatura, la quale per essere defettibile può discostarsi da quelle leggi, che devono osservarsi acciò l' azione sia retta; così può essere e un Matrimonio diabolico, perchè peccaminoso, ed essere nondimeno valido, e fermo nella sostanza. Il Battesimo è senza dubbio nella sua Istituzione una Lavanda Divina. Ma se nel conferirlo il ministro osservi bensì quanto prescrive la Chiesa pel valore, ma vi congiunga la prava intenzione di un turpe fine, e il suscipiente lo riceva con animo attaccato alla colpa, e alla infedeltà, diviene un Battesimo del Demonio. Ma però è valido, e resta sempre un vero Sacramento, benchè sacrilegamente dato, e ricevuto. Così anche nel caso nostro. Il Figlio contrae senza consenso, e saputa dei Genitori il Matrimonio; fa un vero e valido Sacramento, supposto che sia Cristiano, ed è un congiungimento divino. Ma se ciò faccia per trasporto di brutale passione, e contro la ragionevole volontà dei suoi Maggiori, pecca, come diremo da qui a poco, e converte in materia di dannazione ciò che fu istituito per sua spirituale salute; ma il Matrimonio resta saldo, non essendovi nulla mancato di necessario pel suo valore; poichè per questo fu solo da Dio stabilito il libero consenso espresso con qualche segno sensibile dai contraenti, tra i quali non vi fosse canonico impedimento.

L' autorità dell' Apostolo indica bensì, che i figli anche nel contrarre il Matrimonio debbano ubbidire ai loro Maggiori, quando sia ragionevole, e giusta la loro volontà pel rispetto loro dovuto, e però peccano, qualora ciò facciano senza grave motivo; ma non quando sia irragionevole la loro opposizione, nel qual caso può essere non solo valido, ma ancora lecito. Il *per omnia* adunque di S. Paolo deve intendersi in senso accomodo alle circostanze, quando cioè la materia del comando sia giusta, e sia soggetta alla paterna autorità; e però non essendo il contrar Matrimonio de' figli di loro assoluta giurisdizione, ma soltanto di convenienza, il loro dissenso può bensì renderlo illecito, ma non invalido; mentre sapeva benissimo l' Apostolo, che trai Genitori ve n' erano d' imprudenti, e d' indiscreti.

I Testi dell' Esodo, e de' Numeri non sono a proposito. Perchè nel primo si parla di uno stupratore violento, a cui non abbia

la deflorata dato il consenso matrimoniale; onde in pena dell' ingiuria fatta alla figlia, e al Padre si obbliga a dotarla, ed anche a sposarla, se voglia il Padre, e la figlia per riparo del loro onore. Ma non dice la Scrittura, che se la figlia consenta, e voglia contrarre vero Matrimonio, abbia il Padre l'autorità di annullarlo; anzi non può anche secondo gli stessi avversarj, poichè secondo essi pure il Matrimonio consumato non può disciogliersi da' Genitori; il che appunto avverrebbe nel caso addotto.

Il secondo del pari malamente s'intende dagli opponenti; mentre in esso non parlasi di tutti i voti fatti da' figli, ma di quelli soltanto fatti avanti la pubertà: ecco il testo: *Mulier si quidpiam voverit... quæ est in domo Patris sui, et in ætate adhuc puellari, si statim ut audierit, contradixerit Pater, et vota, et juramenta irrita erunt.* Siccome adunque giunti alla pubertà possono eleggersi stato, e fare quei voti, che riguardano la sua propria persona; così possono anche contrarre il Matrimonio, non essendo in ciò soggetti se non a Dio che ha loro dato il libero arbitrio per determinarsi a quel genere di vita, che sia più loro di gradimento.

Recano in prova le Leggi Civili, e le Canoniche ancora, nelle quali si dichiarano nulli i Matrimonj contratti da' figli senza il consenso de' suoi Maggiori.

Ma per rispondere ad una tale difficoltà basta il riflettere, che le Leggi Civili parlano de' Matrimonj quanto agli effetti civili, non già quanto al sostanziale loro costitutivo; e se intendessero anche questo, non devono considerarsi, mentre essendo contrarie alle dichiarazioni della Chiesa Universale, non possono annullare quello, che da questa per valido si diffinì.

Quanto alle Canoniche, senza entrare nella disputa, che si agita tra' Teologi, se anticamente la Chiesa abbia riguardati come nulli i Matrimonj predetti; diremo, che di presente sono validi, perchè la Chiesa per tali li riconosce, purchè non sieno clandestini. Nè in ciò può dirsi, che la Chiesa si contraddica; poichè essendo questo un punto di disciplina, siccome ha levati alcuni impedimenti, e ne ha indotti degli altri, perchè l'utilità spirituale de' fedeli secondo le diverse circostanze lo richiedeva; così con la stessa autorità poteva stabilire non necessario il consenso dei Genitori, che una volta avea prescritto per necessario. Questo però non è certo, e ancora si disputa nelle scuole, e molti pretendono, che gl' indicati antichi canoni debbano intendersi del solo illecito, e non quanto al valore sostanziale; e per conseguenza nulla possono contra di noi conchiudere gli avversarj.

Quantunque però il fin qui detto sia infallibile, non deve però credersi, che la Chiesa dichjarando validi tali matrimonj, li dichiari anche d'ordinario leciti, ma anzi li condanna per illeciti,

qualora giusto motivo non intervenga, che li giustifichi. I Padri infatti del Concilio di Colonia del *1536. p. 7. cap. 43. Optandum*, dicono, *ut Canon Evaristi* da loro creduto per genuino, ma realmente supposto, cioè la lettera a lui attribuita diretta a tutti i Vescovi dell' Affrica, *Pontificis Concilio generali renovetur. tollanturque illa Clandestina matrimonia, quæ invitis parentibus, ac propinquis, veneris potius, quam Dei causa contrahuntur. Interea vero donec Ecclesia de hoc prospiciat, si non irrita, prohibita saltem sint, et pœnæ canonicæ, hoc est excomunicationi contrahentes, et qui iis ope, et consilio adfuerint, subjaceant.* E più forte parlano ancora i Sommi Pontefici Clemente III. *caus. 35 q. 6. cap. Videtur.* e Niccolò I. nella sua risposta a Bulgari *cap. 3.* mentre li dichiarano nulli; espressioni, che quantunque, come abbiamo osservato, da molti s'intendano del solo illecito, dimostrano però sempre il sentimento di disapprovazione, che ne ha avuto la Chiesa. È giustamente. Imperciocchè se consultiamo le divine Scritture, in esse trovansi espressi gli esempj di Santissimi Patriarchi, che ordinarono, e de' Figli, che ubbidirono nella scelta delle loro spose, e mariti. D' Isacco, e di Rebecca, e di Giacobbe rispetto alla prima sposa; e se ne sposò altre tre senza il consenso del Padre, fu per giusti motivi approvato da Dio medesimo. La Legge parimente riguardante la stessa prescelta indicata nell' Esodo *cap. 34.*, nel Deuteronomio *cap. 7.* si dirige da Dio ai Genitori, e non a' figli. *Filiam tuam non dabis filio ejus, nec filiam illius accipies filio tuo;* con le quali parole vedesi dichiarata la dipendenza, che i figli devono a' loro Genitori circa un tal punto.

E per dir vero, se la Divina Legge nel quarto precetto comanda di onorare il Padre, e la Madre in tutto quello, che è giusto, e conveniente; essendo il contrarre il Matrimonio un affare della maggiore importanza per la pace, e felicità non solo privata, ma ancora pubblica, non dovrà dirsi esserne trasgressore il figlio, o la figlia, che senza ragionevole motivo s' impegnano insej, o contraddicenti giustamente i suoi Maggiori? Dovrà dirsi innocente il dispiacere, che senza dubbio devono essi provare nell' essere obbligati a riconoscere per figlio o figlia una persona introdotta in sua casa o senza loro saputa, o contra lor voglia? Sarà innocente il discapito, che d' ordinario ne nasce nel dover mantenere una persona molte volte discola, e capricciosa con disturbo della propria famiglia? E poi se ne' Genitori è il debito della educazione, che comprende la saggia direzione della vita de' figli, come potrà negarsi, che ne' figli non vi sia il debito di ricercare i loro consigli, e qualora sieno giusti, il debito di seguirli; tanto più, che essendo essi per ragione dell' età, e dell esperienza più illuminati, non possono i figli mancanti dell' una, e dell' altra, senza

imprudenza, e temerità determinarsi al gran passo indipendentemente dal lor parere. Peccano adunque, ed essendo la materia per sè medesima grave, mortalmente, col contrarre Matrimonio senza motivo legittimo inscii, e molto più ripugnanti i suoi Maggiori.

Dissi, senza ragionevole motivo, poichè possono benissimo intervenire giuste ragioni, per le quali divenga affatto innocente una tale condotta, e sono le seguenti indicate dall'Estio, *in. 4. dist. 28. §. 1.* Se i figli fossero più saggi, ed avveduti de' loro genitori sciocchi, e imprudenti. 2. Se questi fossero fuori della vera religione, e i figli Cattolici, e vi fosse pericolo, che volessero obbligarli a sposare un eretico, o un infedele. 3. Se per puro titolo di avarizia non volessero dare, o non si contentassero di una dote conveniente alla propria condizione. 4. Se ripugnassero al Matrimonio, perchè in tal modo fossero i figli obbligati ad entrare in qualche ordine religioso. 5. Se gli Amici, e Parenti fossero più prudenti de' Genitori, e i figli seguissero il loro miglior consiglio. In questi casi, ed altri di simil peso i Matrimonj contratti da' figli, inscii, e ripugnanti i Genitori, sono non solo validi, ma ancora leciti; poichè non hanno i genitori diritto alla irragionevole dipendenza de' figli in ciò che principalmente riguarda il proprio stato.

CAPITOLO. VIII.

Si spiegano le disposizioni necessarie per ricevere con frutto il Sacramento del Matrimonio; i suoi benefici effetti; e le cerimonie, che di presente costumansi nella Chiesa.

Essendo il Matrimonio uno de' Sacramenti, che da' Teologi chiamansi de' Vivi, perchè suppongono, che il soggetto, che vuol riceverli, sia nello stato di grazia; naturalmente ne segue, che la prima indispensabile disposizione da premettersi sia, che i contraenti conscii di colpa grave procurino con tutta la diligenza di detestarla almeno con un atto di contrizione perfetta; anzi per maggior sicurezza devono premettere la Sacramental confessione, come gli esorta a fare il Tridentino, *sess. cit. cap. 1.* con queste parole: *Sancta Synodus conjuges hortatur, ut antequam contrahant, vel saltem triduo ante Matrimonii consumationem sua peccata diligenter confiteantur.* Altrimenti se si accostassero a riceverlo colla coscienza macchiata di colpa grave, commetterebbero un sacrilegio. Imperciocchè i Sacramenti operano ciò, che significano. Ora il Matrimonio significa l'unione di Cristo colla sua Chiesa per mezzo della grazia, e carità, che le comunica. Chi adunque in peccato scientemente lo riceve, diret-

tamente si oppone ad un tale significato, e ne impedisce l'esecuzione. Dunque viola la santità essenziale del Sacramento, e lo profana.

L'altra disposizione necessaria per riceverlo con frutto si è la purità d'intenzione, con cui si abbia da contraenti per fine primario non l'interesse, o lo sfogo della concupiscenza, ma quello, per cui fu istituito, vale a dire per propagar santamente il popolo del Signore, figli santi alla Chiesa, e abitatori al Paradiso. Altrimenti sarebbe bensì un vero Matrimonio quanto all'essenziale; ma sacrilego, e diabolico per parte loro. Due intenzioni, insegna l'Angelico, *in sup. q. 48 a. 2. ad 3.*, ha la Chiesa nella collazione de' Sacramenti; una, con cui intende de fare il Sacramento secondo l'instituzione di Cristo, e senza di questa *nihil in Sacramento agitur*. La seconda riguarda l'utilità, che dal Sacramento ben ricevuto risulta, la quale, se manchi, non impedisce il valore, ma bensì il frutto. *Unde si non observetur, nihilominus est verum Sacramentum, sed tamen prætermittens hanc intentionem peccat.* Tanto insegnò l'Arcangelo Raffaele a Tobia, *Tob. cap. 6.: Hi, qui conjugium ita suscipiunt, ut Deum a se, et a sua mente excludant, et suæ libidini ita vacent, sicut equus, et mulus... Habet potestatem dæmonium super eos;* e però Tobia disse a Sara la stessa prima notte delle nozze; *Sara exurge, et deprecamur Deum hodie, et cras, et secundum cras. . . . Filii quippe Sanctorum sumus, et non possumus ita conjungi sicut gentes, quæ ignorant Deum.*

La terza disposizione comprende la modestià Cristiana nella celebrazione delle nozze, sicchè, giusta bensì la condizione delle persone, sieno bandite tutte le profanità, e le licenze libertine negli abiti, nelle danze, ne' conviti, ma il tutto sia accompagnato dalla moderazione, e santità evangelica, onde distinguasi il Matrimonio cristiano da quelli de' pagani. Anche nella casa di Raguele si fece un grandioso convito, e in casa di Tobia si tripudiò per sette giorni; ma dice la Scrittura nel *cap. 9.* che *cum timore Domini nuptiarum convivium exercebant.*

Dalla inosservanza di simili disposizioni nascono tutti i disordini ne' Matrimonj Cristiani. Imperciocchè impedendosi in tal maniera gli effetti del Sacramento, non è possibile, che possano esserne felici le conseguenze. Infatti cinque distinguonsi i funesti effetti, che dalla infezione dell'originale peccato sonosi introdotti nella umana natura circa le nozze; cioè 1. la infermità, che comprende le malattie del corpo, e le passioni disordinate dell'anima, e i difetti dell'indole. 2. Il concepimento della prole infetta di colpa. 3. la moltiplicità de' pericoli di recare nocumento alla prole medesima, e quanto al fisico colla poca cautela, e quanto al morale circa la educazione. 4. il disordine della concupiscenza, che porta, qua-

lora non sia repressa, a turpitudini vergognose; e finalmente le gravezze, e travagli, che sono la comune conseguenza de' Matrimonj. Ora il rimedio di questi mali altro non può essere, se non la grazia sacramentale, che ajuta i consorti primieramente a tollerare con pazienza le scambievoli infermità, e debolezze di corpo, e di anima; 2. non solo a propagare il popolo, ma a propagarlo santamente, sicchè nascano non solo, ma rinascano figli adottivi di Dio. 3. Somministra tutte quelle attenzioni, che sono necessarie, acciò si fuggano tutti i pericoli, che potrebbero sconcertare il concepimento, la gravidanza, e il parto in detrimento della prole. 4 Modera l'ardore della concupiscenza, e fomenta il vero amore di carità, *ut unusquisque*, come scrive S. Paolo nella 1. a' Tessalonicensi *cap. 4. sciat vas suum possidere in sanctificatione, et honore, non in passione desiderii, sicut et gentes, quæ ignorant Deum;* e per ultimo conferisce la costanza, e rassegnazione nelle avversità, e cure moleste, che mai non mancano nelle famiglie.

Due adunque sono gli effetti del Sacramento del Matrimonio, l'accrescimento della Grazia abituale, e le grazie attuali predette, che sono i mezzi per conseguire il suo vero fine; onde sia una vera immagine della congiunzione di Cristo colla sua Chiesa. Quindi chi si accosta a riceverlo con peccatto mortale, o lo contamina ricevuto con peccati mortali, siccome si rende indegno di tali ajuti, così ha in sè la funesta cagione della pessima riuscita del Matrimonio contratto; e per l'opposto, chi santamente disponesi, e santamente rispetta il divin Sacramento con una vita veramente Cristiana, meritandosi tutti gl' indicati soccorsi, non può se non sperare e per sè, e pei figli, e in questa, e nell' altra vita un esito fortunato.

Le Sacre cerimonie, che di presente si osservano nella Chiesa sono tre. La sacerdotale benedizione, la collazione dell' anello, e la unione delle destre degli sposi. La prima, che è la principale, e antichissima nella Chiesa, sia, o non sia la forma del Sacramento, deve inviolabilmente osservarsi; mentre il Sommo Pontefice Siricio nella sua Lettera ad Imerio *c. 4.* così si esprime. *Illa benedictio, quam nupturæ Sacerdos imponit, apud fideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla trasgressione violetur.* E il Tridentino sopraccitato: *Eadem Sancta synodus hortatur, ut conjuges ante benedictionem sacerdotalem in templo suscipiendam in eadem domo non cohabitent.* Tanto più, che non essendo certo, se il sacerdote non sia il ministro del Sacramento, con tale omissione si correrebbe pericolo di fare un semplice civil contratto, e non un Sacramento, come fu da Cristo istituito, mentre vi mancherebbe la forma.

L' anello benedetto, che lo sposo mette nel dito annulare della mano sinistra della Sposa, significa la fede conjugale da conser-

varsi inviolata. La custodia della lingua per evitar le contese, soffrendo in pace le parole offensive, e nel non propalare i secreti della famiglia; e finalmente significa l'obbligo di custodir la famiglia tanto nel temporale, quanto, e molto più nello spirituale, di cui se ne dà alla nuova governatrice l'investitura, e acciò s'intenda, che tutte queste cose non possono ottenersi se non da Dio, per questo prima di consegnarlo si benedice.

L' ultima cerimonia è la congiunzione delle destre. Questa si usa per significare primieramente anche col fatto il consenso già espresso colle parole; e poi per indicare il mutuo ajuto, che devono prestarsi i conjugi in tutto ciò, che suole occorrere nella direzione di sè stessi, e della propria famiglia. Con che diamo fine alla presente dissertazione.

FINE DEL TOMO QUINTO.

INDICE.

DISSERTAZIONE XX.

IN CUI ESPONESI QUANTO INSEGNA LA CATTOLICA CHIESA CIRCA IL SACRAMENTO ADORABILE DELLA PENITENZA.

CAP. I. *Esposta l'Idea della Penitenza, e come virtù, e come Sacramento, si dimostra significarsi con tal voce nella Cattolica Chiesa un vero Sacramento istituito dal Redentore, necessario a chiunque dopo il Battesimo si contamini con qualche colpa mortale, e dallo stesso Battesimo realmente diverso.* 6

CAP. II. *Quello che nel Sacramento della Penitenza ha la ragione di materia remota, alla cui distruzione è ordinato, sono tutti i peccati commessi dopo il Battesimo, sicchè niuno di essi può essere tanto grave, che non possa col medesimo cancellarsi; con questa differenza però, che tutti i peccati mortali sono materia necessaria; laddove i veniali sono soltanto materia sufficiente per ricevere il Sacramento. Quello poi, che ha ragione di materia prossima, sono gli atti del penitente, cioè la Contrizione, e la Confessione, alle quali deve andar congiunta la soddisfazione come parte integrante.* 21

CAP. III. *Esponesi la Cattolica Idea della Contrizione, e delle sue spezie; e si assegnano le*

condizioni, che devono accompagnarle, affinchè sieno materia sufficiente del Sacramento. 36

CAP. IV. La Contrizione è necessaria a chi ha peccato; e quantunque pel valore del Sacramento non sia necessario, che sia perfetta, bastando anche l'imperfetta; è però indispensabile la prima a chi non può ricevere il Sacramento. Tale poi, e tanta è la sua efficacia, qualora sia realmente perfetta, che subito riconcilia con Dio, anche avanti di riceverlo, col solo suo voto. 48

CAP. V. Esposta l'idea della Confessione, seconda parte materiale del Sacramento della Penitenza, se ne dimostra la necessità, e quanto al precetto Divino, e quanto al precetto Ecclesiastico. 56

CAP. VI. Si spiegano le condizioni, che devono accompagnare la Confessione Sacramentale, acciò sia fruttuosa secondo la sua istituzione, e nel senso Cattolico della Chiesa. 66

CAP. VII. Spiegata l'idea della soddisfazione, come parte del Sacramento, se ne dimostra la necessità, non solo come medicina, preservativo, e riparo del mal'esempio, ma come giusto risarcimento della offesa fatta alla Divina Maestà collo sconto della pena temporale, di cui d'ordinario va debitore il penitente, anche ottenuto il perdono della colpa, e la remissione della pena eterna. Al qual fine servono non solo le penitenze ingiunte dal Sacerdote, ma ancora le penalità spontaneamente assunte, o provenienti da qualsivoglia cagione estranea pazientemente tollerate. La quale soddisfazione riguardo alla integrità del Sacramento può lecitamente, e validamente eseguirsi sì avanti, che dopo l'assoluzione Sacramentale. 70

CAP. VIII. La forma del Sacramento della Penitenza consiste nella sentenza giudiziale, con cui esprime il Sacerdote la remissione

delle colpe; e colla quale non già soltanto le dichiara rimesse, ma realmente coll' autorità ricevuta da Cristo le rimette. Se questa poi possa validamente esprimersi, o siasi adoperata in modo deprecativo, oppure sia necessario l' indicativo, disputasi tra i Teologi. Ma la vera sentenza è, che la sola indicativa di presente sia la sicura, e più conveniente; e però questa sola deve proferirsi dal Ministro consistente in queste parole, Ego absolvo te a peccatis tuis. 86

CAP. IX. *Il Ministro del Sacramento della Penitenza è il solo Vescovo, o Sacerdote legittimamente ordinato, e dotato della giurisdizione sopra del penitente, ed è astretto dalle leggi naturale, Divina, ed Ecclesiastica ad un inviolabile segreto di quanto ode appartenente alla Confessione.* 92

DISSERTAZIONE XXI.

SOPRA QUANTO CONCERNE LA FEDE CIRCA IL VENERABILE SACRAMENTO DELL' ESTREMA UNZIONE.

CAP. I. *Si dimostra esser l'Estrema Unzione un vero Sacramento dal Redentore divino Instituito.* 101

CAP. II. *La materia rimota necessaria pel valore del Sacramento della Estrema Unzione è il solo Olio di Oliva, e non essendo certo, che sia valido, se facciasi con olio non consecrato, deve assolutamente esser anche benedetto dal Vescovo. Se poi ciò possa farsi per commissione anche dal semplice Sacerdote, è controversia, che trattasi nelle Cattoliche Scuole. La prossima poi è l' attuale unzione dell' Infermo; ma varia è la disciplina circa le parti, che devono ungersi, nè è*

necessario, che si moltiplichi, potendo in caso di necessità bastar una sola. 107

CAP. III. *L'estrema Unzione ha la sua determinata forma, che deve santificare l'uso, o l'applicazione della materia; e quantunque anticamente siasi espressa in modo indicativo, e deprecativo, e disputisi tra Teologi se e l'uno, e l'altro sia sufficiente pel valore; di presente però devesi servire della sola deprecativa.* 111

CAP. IV. *Il Ministro della Estrema Unzione non è chi è più maturo nella età, nè il Diacono, ma il solo Sacerdote, e molto più il Vescovo; e basta un solo. Se poi molti concorrano nell' amministrarla, affinchè sia l' Unzione Sacramentale, deve ognuno ungere, e proferire la forma corrispondente. e non uno ungere, e l' altro proferire le parole.* 113

CAP. V. *I soli fedeli adulti pericolosamente infermi sono il soggetto capace per ricevere l'Estrema Unzione. E quantunque ad alcuni Teologi sia sembrato non esservi precetto, che li obblighi a riceverlo, eccettuato il disprezzo; la maggior parte però degli altri sostiene essere necessario per la ragione della Divina, ed Ecclesiastica Legge. Si spiegano le circostanze, in cui si può reiterare; le disposizioni, che devono premettersi; e i salutevoli effetti, che si comunicano ai rettamente disposti.* 118

DISSERTAZIONE XXII.

SOPRA QUANTO DEVE CREDERSI CIRCA IL SACRAMENTO DELL' ORDINE.

CAP I. *La Sacra Ordinazione è un vero Sacramento della Evangelica Legge. Quantunque però, in essa distinguansi sette gradi, dei quali i primi quattro chiamansi minori, e non sacri, gli altri tre mag-*

giori, e sacri; la Chiesa non propone qual dogma di fede, che a tutti singolarmente presi convenga la ragione di Sacramento distinto, ma solo al supremo, che è quello del Sacerdozio. Non essendo parimente definito, se la sola imposizione delle mani, o la sola esibizione degl' Istromenti, o tutte due insieme, sieno la materia essenziale, devono nella sacra Ordinazione tutte due osservarsi secondo il costume delle Chiese, in cui si conferisce, colla prolazione delle forme corrispondenti. 126

CAP. II. *Quantunque non sia definito, se l' Ordinazione de' Vescovi sia un Sacramento distinto dalla Ordinazione presbiterale; è però di fede essere per ragione di tale consecrazione costituiti i Vescovi superiori ai semplici Sacerdoti.* 134

CAP. III. *Il sol o Vescovo per divina istituzione è il Ministro ordinario del Sacramento dell' Ordine, e benchè eretico, scomunicato, e sospeso validamente lo amministra; ma per farlo lecitamente deve esser Cattolico, non innodato da censure, e Vescovo proprio dell' Ordinando. Se poi per privilegio possa il semplice Sacerdote esser Ministro straordinario anche del Diaconato, disputasi nelle scuole; come ancora se sia necessario pel valore l' intervento di due, o tre Vescovi nella loro Consacrazione.* 142

CAP. IV. *Si espongono le condizioni, che devono ritrovarsi nel soggetto per la valida, e lecita ordinazione, della quale si dimostra essere le femmine incapaci. Non è però necessario, che l' ordinando sia predestinato; nè per divino diritto ha il popolo alcuna ingerenza nella sua elezione.* 150

CAP. V. *Santissima, e giustissima è la Legge del Celibato, che nella Chiesa Latina ha sempre obbligato i Vescovi, Sacerdoti, e Diaconi, e che almeno circa il fine dell' undecimo secolo fu universalmente estesa a' Suddiaconi. Onde tutti di pre-*

sente sono obbligati sotto penà di mortal Sacrilegio ad osservare perpetua castità; e se permettesi agl' inferiori Chierici il passare allo stato Conjugale, si privano anche nel punto stesso di ogni Clerical privilegio, ed Ecclesiastico benefizio. 164

Cap. VI. *Indicati gli effetti del Sacramento dell' Ordine, si spiegano, e difendono i riti, che osservansi nella Sacra Ordinazione.* 170

DISSERTAZIONE XXIII.

SOPRA QUANTO APPARTIENE ALLA FEDE CIRCA IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO.

Cap. I. *Esposta l' idea del Matrimonio secondo i varj riguardi, sotto de' quali può considerarsi, se ne dimostra l' onestà, e la rettitudine, la quale fu da Gesù Cristo santificata coll' innalzarlo alla dignità di vero Evangelico Sacramento.* 175

Cap. II. *Esponesi ciò, che di certo deve tenersi circa la materia, forma, e ministro del Sacramento del Matrimonio.* 189

Cap. III. *Nella Legge Evangelica contratto legittimamente il Matrimonio, e consumato, ne resta indissolubile il vincolo, e nemmeno per l' adulterio, può mai disciogliersi.* 197

Cap. IV. *Qualora il matrimonio sia semplicemente rato, discicgliesi anche quanto al vincolo per la professione solenne in qualche ordine regolare dalla Chiesa approvato; o anche consumato tra coniugi infedeli quando uno di essi si converta alla fede, dentro però certi limiti, che si prescrivono. Quando poi intervengano le necessarie condizioni, e la legittima podestà, è sempre lecito il divorzio.* 209